سلسلة دراسات 9











الاجتهاد في السياسة الشرعية

قواعد وضوابط

الكتاب: الاجتهاد في السياسة الشرعية- قواعد وضوابط

المؤلف: الدكتور عبد الصمد الرضى

الناشر: مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد)

الطبعة: الثانية

ر د م ك ISBN: 978-9920-9474-9-7

الإخراج الفني: www.islamanar.com



الدكتور عبد الصمد الرضى

f

الإهداء

إلى أمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المرحومة برحمة الله

أهدي هذا الكتاب

مقدمة الطبعة الثانية

نفدت بحمد الله الطبعة الأولى من كتاب: «الاجتهاد في السياسة الشرعية . قواعد وضوابط»، واتصل بي عدد من الباحثين، يرجو منه نسخة يعتمدها في أبحاثه ودراساته، كما حدثني عدد من الزملاء المشتغلين بالتدريس بمؤسسات التعليم العالي عنه، بعد أن وجه طلبته لقراءته باعتباره مرجعا أساسيا في دراساتهم وأبحاثهم.

من أجل ذلك، أعيد نشر الكتاب من جديد حتى تعم الفائدة على نطاق أوسع، ومجالات أرحب، مع إعادة تصحيحه وفهرسته بشكل جديد.

أرجو من الباحثين والمهتمين أن تنصب اهتمامتهم على المقترحات العملية في المواضيع الواردة في الكتاب، على أن تكون منطلِقة من هذا التأسيس النظري لمعالجة قضايا واقعية في الشأن السياسي وفق هذه القواعد.

ولا يفوتني أن أشكر موقع «منار الإسلام» الذي يفسح المجال للباحثين والخبراء والدارسين لنشر منتوجاتهم على أوسع نطاق من باب» علم ينتفع به»، وهي خطوة ممتازة تفتح الباب، لمن يرغب أن تدوم حسناته بعد انتقاله إلى الدار الآخرة.

وأشكر أيضا مركز «مفاد» لاحتضانه هذا العمل.

كتبه الفقير إلى ربه

عبد الصمد بن محمد الرضى

ظهر الأحد 9 رجب 1442هـ الموافق ل 21 فبراير 2021 م

f

الدكتور عبد العظيم صغيري

ماذا يعني التقعيد للاجتهاد في الفقه السياسي؟ وما هي مراحل هذا التقعيد؟ وأين تتجلى فائدة الاجتهاد في السياسة الشرعية في تَحقيق مصالح الأمة في الأوضاع التي تعيشها اليوم؟ وما هي العلاقة بين الفقه والسياسة الشرعية؟ وهل كان للأحداث السياسية التي عرفتها الأمة الإسلامية أثر في التقعيد للاجتهاد في السياسة الشرعية؟ ألا يفيدنا ذلك كله في إدراك قواعد السنن الربانية في الأمة الإسلامية وينير طريق اجتهادنا في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر؟

بهاته الأسئلة الحارقة وغيرها، استهل البحاثة الأريب، والأصولي اللوذعي اللبيب، الأخ الأعز فضيلة الدكتور سيدي عبد الصمد الرضى كتابه «**الاجتهاد في السياسة الشرعية: قواعد وضوابط**»، وهو بهذا يكشف عن وعي ملفت بأهمية السؤال في اجتراح أجوبة جديدة، يستأنف بها المشتغلون في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر نظرهم في عويصات مسائل السياسة الشرعية وقضاياها.

ينبري الكاتب في سِفره هذا، لبحث واحدة من أهم المسائل المعرفية في مسيرة التأسيس العلمي لمشروعه العلمي المبارك، الهادف إلى تشييد معمار قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية وضوابطها، وتكشف القراءة الفاحصة لمتن الكتاب بُعد نظر المؤلف وعميق غَوره وسَديد تأمله في الأسئلة المؤطرة لإشكالية الكتاب، والقضايا الموجهة لأطروحته المركزية.

لذلك نلفي المؤلف عارفا بالحدود المعرفية المسيِّجة لاشتغاله، واعيا بالسياق العام الذي يندرج فيه مؤلفه هذا، وهو سياق يدعو فيه إلى ضرورة: «إنجاز الدراسات التخصصية العميقة لجزئيات الفقه السياسي الإسلامي في شتى مجالات المعرفة التي أنشأها العقل المسلم، والسعي في محاولات جادة لاستلهام قواعد الاجتهاد في «السياسة الشرعية» أو «الفقه السياسي».

لكن هذا السعي ليس ادعاء يسيرا، ولا نزهة عابرة في مجالات التنظير التي لا يتأسس عليها عمل، لذلك سعى المؤلف بلياقته ولباقته التي يعرفها كل من عاشره وصاحبه، إلى إشراك القارئ وتعريفه بمجموعة من التفاصيل التي تجعله واعيا بحقيقة التحدي الذي يندرج فيه الكتاب، وخطورة المَولج الذي ولجه كاتبه؛ فهو يقرر بداية أن: «الغوص في مسائل السياسة الشرعية غوص في الاجتهاد صعبُ المراس»، ويتبنى في هذا السياق شهادة ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى التي يرى فيها أن الخوض في مسائل السياسة الشرعية: «موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك»، تزداد خطورته أكثر عندما نستحضر الطبيعة المركبة للتحديات التي تواجه كل مشتغل في هذا الفن، وذلك راجع حسب المؤلف إلى: «التأثير المباشر والعميق للظروف السياسية التي تعيشها الأمة اليوم، وسهولة وسائل الاطلاع على المعلومات، وتطور الظاهرة الاستشرافية، وهيمنة الفكر اللائكي»، وقد تضافرت هاته العوامل مجتمعة لتفتق رتقا ظل عصيا على الفتق لقرون عديدة: «فصار يتصدى للعملية الاجتهادية من لم تتوفر فيه الشروط المؤهلة لذلك، بل صار الانطلاق من مرجعيات وضعية بشرية وإقحام النصوص الشرعية المقدسة في غير منظومتها الحقيقية ديدن كثير من المفكرين بدعوى الاجتهاد متناسين أهم شروط الاجتهاد المعتبر».

وتقتضي شروط الاجتهاد المعتبر عند المؤلف: «الإلمام بالقضايا الكلية أو الأغلبية الضابطة للوسع المبذول من قبل فرد أو جماعة توفرت فيهم الشروط التأهيلية، لإدراك سنة الله تعالى في تاريخ الأمم، ولاستنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شؤون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم».

هذا الوعي العميق بالسياق الملتبس، والفهم الدقيق لواقع الاجتهاد في السياسة الشرعية المعقد والمتشابك، دفع المؤلف قبل تسطير الضوابط والقواعد المؤطرة لهذا الاجتهاد، إلى اقتراح سلة من المقترحات النظرية يتأسس عليها ما يأتي من أفهام ورؤى في فصول الكتاب ومباحثه.

وأول هاته المقترحات وأولاها بالنظر عند المؤلف، تقديم إجابة عن السبب الثاوي وراء غياب هاته القواعد وتلك الضوابط، أو بعبارة أخرى: ما الذي منع السلف من إفرادها بالتأليف؟

وفي هذا المجال، نلفي المؤلف واضحا في تشخيصه، دقيقا في وضع اليد على مكمن الداء؛ فهو يرى أن: «التقعيد للاجتهاد في السياسة الشرعية لم يفرد بتصانيف خاصة إلا في أزمنة متأخرة من التاريخ الإسلامي. ولعل أول تصنيف خاص بالموضوع هو «الأحكام السلطانية» للماوردي المتوفى سنة 450هـ، وأغلبها كانت متأثرة بالواقع السياسي آنذاك. والسبب في ذلك أن معظم قواعد السياسة الشرعية إنما كانت تسري في الواقع من قِبل الخلفاء الراشدين أو من جاء بعدهم من الحكام، ولم تسمح تقلبات الواقع السياسي بإفراده بالنظر والدرس.

لقد كان لصدمة انفراط عقد الخلافة ولاستتباب الأمر للملك الأموي وما تلا ذلك من فتن عظيمة، الأثرَ الأكبَر في عدم خوض غمار الموضوع بشكل دقيق ومستقل، فوازن الفقهاء رحمهم الله تعالى واختاروا الحفاظ على بيضة المسلمين، وتفرغوا لتعليم الأمة شؤون دينها فيما يتعلق بما يحتاجونه في عباداتهم ومعاملاتهم وكافة شؤونهم الفردية والاجتماعية. ولقد زاد هذا الاختيار قبولا على مضض ما مارسه الحكام من استبعاد لمن يخالفهم ويستعصي على التطويع كالأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى.

أما **المقترح الثاني** فجاء ليبين بجلاء وضوح رؤية المؤلف ووعيه بالمهمات المعرفية المستعجلة التي يرى أنها شديدة الراهنية في سياق مشروعه العلمي هذا، لذلك نجده يراهن على وضوح الرؤية وصفائها بخصوص أربعة مسائل:

المسألة الأولى: الموقف من التراث المتنوع الذي أثَّله السلف من مكتوبات واجتهادات في السياسة الشرعية.

وتتلخص مفردات التعامل مع هذا الموقف حسب الكاتب في ثلاث توجيهات منهجية لابد من الانتباه إليها وهي:

الأول: ضرورة استحضار السياقات التاريخية والموضوعية والإكراهات السياسية التي واكبت التأليف آنئذ، فهو يقرر أن: «بَيْنَ المهتمين بهذا الموضوع في العصر الحالي والفترة الراشدة في الفقه السياسي تراث هائل من الاجتهادات في السياسة الشرعية التي كانت خاضعة لمعايير الزمان والمكان حينها، والحاجة والضرورة، والممكن والمتاح».

الثاني: تقدير جهود السلف وإكبار عملهم والتماس العذر لهم، لأنهم لم يألوا جهدا: «في إحقاق الحق وإعلاء كلمته».

الثالث: الدعوة إلى ضرورة استيعاب هذا التراث باعتباره شرطا لاستئناف النظر في الحاضر، مع قراءته قراءة نقدية منصفة، بحيث نكون: «قادرين على مساءلته وتقويمه ومحاكمة عباراته إلى قواعد واضحة عوض أن نعيد إنتاج مقولات السابقين أو نستورد عبارات المعاصرين».

المسألة الثانية: الوعي الملفت لما يعتمل في الو اقع من تقلبات، لذلك فقيمة الكتاب تتأتى من صدوره من مفكر متساوق في عقله النظر إلى الواقع مع النظر في الفكرة التي يشيد بنيانها في هذا المكتوب المتميز، الذي ينطلق فيه صاحبه من مسلمة ترى أن: «الاجتهاد في السياسة الشرعية من أشد أنواع الاجتهاد تأثرا بتقلبات الواقع، وتغير حاجات الناس ومصالحهم»، وهو تغير يزيده عمقا: تَحولاتُ الواقع المعيش وما فيه من تقلبات سياسية سريعة، وتناقضات بين المبادئ والتطبيقات مريعة، واختلاف في الرؤى والتصورات»، بل إن الأصل في الشأن السياسي الناتج عن فعل المكلفين كما يراه الكاتب انبناؤه على: «تدافع وخصومات وتداخل في المصالح والأغراض، وما يداخله من صراعات فردية وجماعية وتَحولات تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية وفتن عامة عانت منها الأمة الأمرين».

ومن مفردات النظر الحصيف في الواقع، الانتباه إلى الموارد التي أبعدت الدين وأقصته عن الفعل في السياسة وعوالمها، فحبسته في ركن قصي وضيق، لذلك يرى المؤلف ضرورة الانتباه إلى: «خطورة الهجمة اللائكية العلمانية من قبل الغرب بإقصائهم الشأن الديني إلى سلة الاهتمامات الشخصية المحدودة، وبصدور ألسنة عربية إسلامية تنفي عن الإسلام عنايته بالشأن السياسي وترى أن الإسلام ليس في نظام الحكم على شيء».

المسألة الثالثة: الانفتاح الواعي والمنضبط على التجارب التي أفرزتها الحكمة البشرية المعاصرة من تجارب في ترشيد الحكم وأطره على الحق والمصلحة، فالمؤلف يرى أن التعويل على السلف في استلهام قواعد السياسة الشرعية وضوابطها: «لا يمنع البتة من الاستفادة مما أنتجته الحكمة البشرية مما لا يتعارض مع القواعد الشرعية، كالمقترحات الجيدة في مجالات التّمانُع من الظلم، وتنظيم الخلاف، وتعدد الآراء، وآليات الحكم».

المسألة الرابعة: إنجاز دراسات متخصصة في المصطلحات المفاتيح في السياسة الشرعية، ومؤلف الكتاب يصدر في هذه المسألة عن وعي عميق بقيمة الدور المعرفي الذي تؤديه المصطلحات والمفاهيم في اجتراح معرفة واضحة تتغيى الرشد والقصد في الإبانة عن أصول السياسة الشرعية ومقاصدها، ذلك أن: «المعجم السياسي الإسلامي ثري، على اختلافات بين هذه المدرسة أو تلك، مما يستدعي دراسات مصطلحية لبيان خصوصية كل مصطلح كَالإمامة والخلافة، والملك والسلطنة، والإمارة والوزارة، والطاعة والنصيحة، والجماعة والفرقة».

أما **المقترح الثالث**، فهو عبارة عن اعتراف من قبل الكاتب بأن هذا المشروع جماعي لا فردي، وحسْبُ المؤلف أن يكون صاحبَ الخطوة الأولى في رحلة الألف ميلٍ فيه؛ يقول مجليا وجهة نظره: «بل هو مشروع عمل يتطلب دراسات متعددة حسب حاجات المسلمين ومصالحهم على عدة مستويات... مع مراعاة القواعد العامة والأصول الكلية للشرع الرباني، سواء أجاءت بذلك نصوص تفصيلية أم عبارات كلية إجمالية، مع الاسترشاد بسنة الله في الأمم. كل ذلك يتطلب جهودا جماعية متضافرة لتتمكن من تحقيق المصالح العليا للأمة».

هذه مداركُ ثلاثة، من شأن الحسم فيها أن يجبر النقص المهول الذي تعاني منه الدراسات العلمية في مجال السياسة الشرعية، نقصٌ كان له: «تأثير سلبي عميق في تأسيس مرجعية من القواعد الأصيلة التي يمكن الاحتكام إليها عند الاختلاف واللجوء إليها لأجل سداد الاجتهاد ورشده».

ولن يتحقق ذلك حسب المؤلف إلا بـ «استيعاب كل ذلك بعمق وفهم حاجات الأمة اليوم، لاستلهام القواعد الكلية، وإدراك الحاجات المتغيرة ليكون الاجتهاد صائبا».

يكشف هذا الوضوح المنهجي عن خاصية يجدر التنويه بها في مقدمة هذا الكتاب، وهي أن مؤلفه يصدر فيه عن حس تربوي عميق، غذَّته تجربته الممتدة في حقول التربية والتعليم لما يربو من ثلاثة عقود ونيف، لذلك إخاله وهو يتصدى لبيان القواعد والضوابط الناظمة للاجتهاد في السياسة الشرعية، يُصَوِّبُ عينيه إلى حلقات الدرس الجامعي، وينظر بأسىً إلى مرابع الجامعات الخاليةِ مناهجُها من كتاب يشفي غُلة الباحث ويَسُدُّ نَهْمة العطشان في أمر ذي بال في السياسة الشرعية وشؤونها.

من هنا فالكيفية التي جاء بها هذا الكتاب، من حيث صياغتُه الجامعة بين العمق في النظر ويُسر المعنى وجزالة اللفظ، ودقة التركيب المُوَشَّى بلغة واصفة دالة على المراد، قاصدة في المرمى، ومن حيث استشرافه لآفاق التجديد والتحديث في السياسة الشرعية، تجديدٌ يرى الكاتب ضرورة تأثيله على قواعد جامعة، وتأصيله على ضوابط مانعة، لذلك فهو وثيقة تكوينية مهمة ومرجع لا يستغني عنه باحث، إنه بداية المجتهد ونهاية المقتصد في السياسة الشرعية، يستوي في ذلك الأستاذ الجامعي الذي يجد فيه مادة للتكوين والتأطير وسندا للتوجيه والحفز، والطالب الذي يجد فيه بغيته من وصف جامع، وعبارة

قاصدة، وعرض مختصر وغير مخل لمهمات القواعد والأصول الواجبِ رعايتُها في مسارات التكوين المتخصص في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، ويكفي هنا أن أحيل القارئ الكريم على المقترحات العلمية العميقة التي حلَّى بها الكاتب خاتمة هذا الكتاب، وفتح من خلالها أوراشا للدرس والبحث والنظر، جريا على عادة الكتاب الكبار، الذي يسكنهم هاجس تطوير المعرفة وتثويرها.

في خاتمة هذا التقديم المتواضع، أريد التنويه إلى ملمحين اثنين رأيت أن الإشارة إليهما تتعاضد وخصوصيات المشروع الاجتهادي الذي يرفع لواءه هذا الكاتب:

الملمح الأول يتجلى في التفات المؤلف إلى عامل مهم قلما يحفل به الكَتَبَةُ في الشأن السياسي عموما والإسلامي خصوصا، وهو عامل الإيمان بالغيب مع تنصيصه الدائم على مجموعة من المفاهيم الدائرة في فلك الإيمان به والتصديق بالصحيح الثابت من أخباره، بشكل يبين أن النظر في الشأن السياسي باعتباره شأنا يلتصق بهموم الناس ومعاشهم، لا ينفك عن النظر إليه في سياق الرؤية العقدية التي تنتظمه، وهي رؤية تستحضر «قدر الله» و«فعل الله» و«سنة الله» في الواقع والأنفس؛ إن المؤلف وهو يعتصر إشكالية الكتاب اعتصارا، لا ينسى فعل القدر الإلهي وسنة الابتلاء الماضية في الأمم، يقول: «وهكذا تتناسل الأسئلة المهمة التي تكون الإجابة عنها مفتاح خير للنظر في مستقبل الأمة وما تؤول إليه أقدار الحق عز وجل ابتلاء للأمة الشاهدة على غيرها من الأمم»، كما يرى أن من شروط الاجتهاد المعتبر في السياسة الشرعية: «العلم والتقوى وسلامة القصد في ابتغاء رضى الله تعالى وتَحقيق مصالح الأمة»، وهي شروط من شأن المتحقق بها أن يتحرر: «من قيود الظروف الزمانية والمكانية التي حكمت بعض من سبقونا، ومن احتُضن من قبل المدارس الغربية اللائيكية،

إلى محاولة معانقة الوحي المتعالي واستلهام القواعد السديدة»، بشكل يتساوق فيه الاستبشار بموعود الله مع أخذ العدة واتخاذ الأسباب العلمية والعملية: «في واقع مليء بالتآمرات الخارجية والمشاكل الداخلية، رغم أن تباشير النهضة العامة، وعلامات التمكين لهذا الدين بادية في الأفق، فمن الحكمة والتوفيق أن يدرك الإنسان مجريات الوقائع وأين تتجه لتكون اجتهاداته في نصرة هذا الدين سديدة رشيدة».

أما **الملمح الثاني**، ففيه أرى الكاتب يصدر عن وعي حقيقي بقيمة العالم ووظيفته المحورية في التوجيه والنصح والإرشاد، ويستحضر البعد الرسالي الواجب على العالم أن يستحضره في كل عمل اجتهادي يروم النظر فيه، خاصة إذا ارتبط هذا الاجتهاد بهموم الناس ومصالحهم، لذلك يرى الكاتب أن نصيب العالم في هذا الاجتهاد أكبر: «فإن الحق أن نصيب العالم منها أوسع مما للحاكم، بل حاجة الحاكم للعالم العامل الصادق المجتهد وما ينتجه نظره من قواعد وضوابط أشد من حاجة العالم للحاكم، وملح الأمة هم العلماء».

تأسيسا على ما سبق، أقرر أن هذا الكتاب جاء مستجيبا لحاجة ماسة في مسار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وسدا لثُلمة لم يعد واقع المسلمين اليوم مستعدا لقبولها، هذه الثلمة في نظر الكاتب تتلخص في الكتابة غير المنضبطة للقواعد، في مجالٍ الأصلُ فيه أن يسيَّجَ بأصولٍ تعصم الخائضَ فيه من الزلل، وتمنعه من الإتيان باجتهادات تعمق تخلف الأمة وتؤبد ارتهانها لدوائر الفكر السياسي المسكون بهواجس التساكن مع الاستبداد، أو المصالحة مع النظم الوافدة من سياقاتٍ وبُنىً لا تحترم هوية الأمة، ولا تستشرف موعود الله لها بالنصر والتمكين.

وإني ختاما، أرى أن هذا الكتاب رجعٌ لصدى دعوة علم من أعلام هاته الأمة[1]، أصابته حرقة الأسئلة التي يفرزها النظر في مباحث هذا الموضوع الشائك، واستشرف آفاقه الرحبة، فدعا الله أن ييسر له من يمحصه ويدقق النظر فيه: «وأسأل الله أن يهيئ لهذا العلم من يقدره حتى تسنح الفرصة لإعادة دراسته في معهد من معاهد التعليم العالي، وتأخذ بحوثه حظها من السعة والتمحيص، ويتجلى للمسلمين أن دينهم القويم لا يقصر عن مصلحة ولا يضيق بحاجة، وأنه كفيل بالسياسة العادلة جامع لخيري الأولى والآخرة».

فجاء هذا الكتاب مجَسِّراً الصلة بين سلف هاته الأمة وخلفها، وتلك لعمري منقبة من مناقب هذا السفر النفيس الذي شرُفتُ بكتابة هاته الكلمات العَجْلى تقديما له، وكلي أمل في أن أراه مرجعا تتلقفه أيادي الطلبة والباحثين في حِلق الدرس الأكاديمي ومنتديات البحث ومرابع النظر المتخصصة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

والله الموفق والهادي إلى الصواب

وكتبه حامدا ومصليا، الفقير إلى عفو ربه:

د. عبد العظيم صغيري

أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي بجامعة القرويين

مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا

رباط الخير/12 ربيع الأول 1436هـ الموافق لـ24 دجنبر 2015م

1- هو الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله.

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين، خالق السماوات والأرض وما بينهما، ومسخرهما للإنسان ليقوم بأمانة الاستخلاف أحسن قيام، فمن من اتقى وأحسن ونشر الصلاح بين الناس نجا وفاز، ومن أساء ضيع الحق وبث الفساد في الأرض فشقي في الدنيا والآخرة.

سبحانه الحي القيوم أقام السماوات والأرض وما بينهما بالعدل والقسطاس المستقيم، وأمر الإنسان بالعدل في أمره كله، فقال جل شأنه: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً).[1]

وأصلي وأسلم على خير من حكم فعدل، وربى صحبه الكرام على الحق المبين والصراط المستقيم، فخلفوه على رشد وسداد، ونافحوا عن الحق كل باغ وعاد، وصاروا على النهج القويم فكانوا للرحمن خير عباد، عانوا الفتن الظاهرة والباطنة فما صدهم ذلك عن ابتغاء الحق وتحرى سديد الاجتهاد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم التناد.

وبعد،

من الاهتمامات الرئيسية –اليوم- سواء في الدراسات الإسلامية الأكاديمية أو التدافعيات الميدانية، ما يرتبط بالشأن السياسي للمسلمين، يزيد هذه الاهتمامات عمقا تحولاتُ الواقع المعيش وما فيه من تقلبات سياسية سريعة، وتناقضات بين المبادئ والتطبيقات مريعة، واختلاف في الرؤى والتصورات.

1- سورة النساء الآية 58.

يبحث الدارسون المسلمون فيما تركه السابقون بإيمان عَلَّهم يجدون قواعد ضابطة للشأن السياسي، أو عساهم يجدون في التراث الفقهي والسياسي حلولا للمشاكل الآنية التي تتخبط فيها الأمة. وتزداد عنايتهم بذلك حينما يدركون خطورة الهجمة اللائيكية "العلمانية" من قبل الغرب بإقصائهم الشأن الديني إلى سلة الاهتمامات الشخصية المحدودة، وبصدور ألسنة عربية إسلامية تنفي عن الإسلام عنايته بالشأن السياسي، ففي القرن الهجري الماضي، تزعم أحد علماء الأزهر وهو الشيخ علي عبد الرازق فكرة انعدام علاقة بين الإسلام والسياسة أو الحكم، أو أن الدين لا يتدخل في إدارة الحياة، بل هو مسألة روحية شخصية فقط، قال: «والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة.»[1] هذا أثار ضجة فكرية كبيرة رد فيها العلماء على مقولة الشيخ عبد الرازق، بيانا لشمولية الإسلام لكل مناحي الحياة الدنيا ومحققا للنجاة في الآخرة.

بيد أن بيان شمولية الإسلام لا يُغني عن البحث الرصين في "المسألة السياسية" لما لها من ارتباط وطيد بحركة الإنسان المسلم والأمة الإسلامية ومكانتها بين الأمم، وإنجاز الدراسات التخصصية العميقة لجزئيات الفقه السياسي الإسلامي في شتى مجالات المعرفة التي أنشأها العقل المسلم، والسعي في محاولات جادة لاستلهام قواعد الاجتهاد في "السياسية الشرعية" أو "الفقه السياسي".

1- أحد علماء الأزهر الشريف، والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة، والنص مأخوذ من كتاب له باسم (الإسلام وأصول الحكم) ص103، وقد طبع عام (1344هـ/1925م).

التأمل في هذا الموضوع يستدعي ثلة من الأسئلة المنهجية التي تفرض نفسها على بساط البحث والدراسة:

ما هو التقعيد للاجتهاد في الفقه السياسي؟ وما هي مراحل ذلك؟ ما هي موضوعات السياسة الشرعية أو ما يكثر الحديث عنه اليوم باسم «الفقه السياسي» ما هي فائدة الاجتهاد في السياسة الشرعية في تحقيق مصالح الأمة في الأوضاع التي تعيشها اليوم؟

ما هي العلاقة بين الفقه والسياسة الشرعية؟ هل هي جزء منه لا يتجزأ أم عَلَمٌ لذاته تتوفر فيه خصائص الاستقلال؟ ما نسبتها له؟ ألم يكن للأحداث السياسية التي عرفتها الأمة الإسلامية أثر في التقعيد للاجتهاد في السياسة الشرعية؟ أ لا يفيدنا ذلك في إدراك قواعد السنن الربانية في الأمة الإسلامية مما ينير طريقنا في الاجتهاد في السياسة الشرعية؟

ألم يغننا الذين سبقونا بالإيمان في ما ألفوه من كتب ومؤلفات في القضايا الفقهية والفكرية عن مزيد من البحث والتنقيب في موضوع تقعيد الاجتهاد في السياسية الشرعية.

هل كان الاهتمام بالاجتهاد في السياسة الشرعية ضئيلا نتج عنه انحسار في الاقتراحات الجادة التي تنير السبل أمام الأمة بكافة مكوناتها علماء وطلاب علم، حكاما وشعوبا؟

وهكذا تتناسل الأسئلة المهمة التي تكون الإجابة عنها مفتاح خير للنظر في مستقبل الأمة وما تؤول إليه أقدار الحق عز وجل ابتلاء للأمة الشاهدة على غيرها من الأمم.

وقد سجل هذه الحقيقة الشيخ عبد الوهاب خلاف حين قال: «وأسأل الله أن يهيئ لهذا العلم من يقدره حتى تسنح الفرصة لإعادة دراسته في معهد من معاهد التعليم العالي، وتأخذ بحوثه حظها من السعة والتمحيص، ويتجلى للمسلمين أن دينهم القويم لا يقصر عن مصلحة ولا يضيق بحاجة، وأنه كفيل بالسياسة العادلة جامع لخيري الأولى والآخرة»[1].

كما بين أهميتها الدكتور الدريني رحمه الله تعالى حين قال: «هذه القواعد ترسم الخطط التشريعية العملية،أو المنهج العلمي للاجتهاد التشريعي في استنباط نظم فرعية من مصادرها، مما تحتاجه الدولة في مختلف الشؤون من سياسية واقتصادية واجتماعية، استجابة لما تقتضيه المصلحة العامة واقعا وعملا في ظل ظروفها الملابسة، فضلا عن كونها قواعد يحكم على ضوئها بالترجيح بعد الموازنة، في الوقائع الجزئية نتيجة للتصرفات الفردية»[2].

إن الفقه الإسلامي بما هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية المتعلقة بأفعال المكلفين يشمل من ضمن ما يشمل الشأن السياسي الناتج عن فعل المكلفين وما يتعلق به من تدافع وخصومات وتداخل في المصالح والأغراض، وما يداخله من صراعات فردية وجماعية وتحولات تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية وفتن عامة عانت منها الأمة الأمرين، وبكلمة جامعة يشمل "السياسة الشرعية" لما لها من ارتباط وثيق بما ذكرنا.

وفي بداية التاريخ الإسلامي لم يكن هناك فرق بين الشريعة والفقه، إذ كانا يطلقان على العلم بجميع الأحكام الشرعية سواء أتعلق الأمر بالعقيدة أم بالأخلاق أم بأفعال المكلفين أم بالحركة السياسية للمسلمين، ثم صار الفقه

1- السياسة الشرعية ص8.

2- دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ج1ص59.

الإسلامي "جزءا من الشريعة، بما هي ما شرعه الله لعباده المسلمين في العقيدة والأخلاق والمعاملات، أما الفقه فاختص فيما بعد بمجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية، وذلك من أجل بيان الحكم الشرعي من حل وحرمة وندب وكراهة وإباحة بشكل عام.

وبفعل التطور الذي عرفته حياة المسلمين، وظهور المستجدات على مستوى النوازل، وتطور وسائل التصنيف وأساليبه، صار الفقه علما مستقلا، كتبا وأبوابا ومسائل، ككتب الطهارة وكتب الصلاة وكتب الصيام والمعاملات والقضاء والجهاد وغيرها. واصطبغت بعض المباحث بصبغة العلم كعلم الفرائض، وعلم البيوع، فلم يمنع انتماؤها للمنظومة الفقهية استقلالها بصفة العلم.

وعليه، فالسياسة الشرعية بالنظر العام هي جزء لا يتجزأ من الفقه الإسلامي، وبالنظر الخاص هي علم قائم بذاته من حيث المواضيع التي تدخل تحته.

البحث في مجال السياسة الشرعية إذن بحث أصيل في الدرس الإسلامي، ولم تخل فترة من فترات التاريخ الإسلامي من اجتهاد في السياسة الشرعية.

يفضي بنا هذا البسط الأولي إلى تسجيل مجموعة من الحقائق التي تعطي للموضوع أهمية خاصة:

أولا: أن بين السياسة الشرعية والفقه عموما وخصوصا كما بين الفقه والشريعة، فهي جزء لا يتجزأ من الفقه الإسلامي العام، وبالتبع من الشريعة العصماء "فالشريعة تنتسب إلى الله ورسوله فنقول كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، في حين أن الفقه ينسب إلى أصحابه. وبما أن الفقه من

عمل البشر فهو يحتمل الخطأ والصواب إلا أن صاحبه مثاب في كلتا الحالتين مادام قد استفرغ الوسع وكان صادق القصد أهلا للاجتهاد"[1]. فالغوص في مسائل السياسة الشرعية غوص في الاجتهاد صعبُ المراس "ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالاتها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من أحاط علما بمقاصدها ووضعها موضعها، وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة؛ فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، عَلِمها من علمها وجَهِلها من جهلها"[2]

ثانيا: أن الاجتهاد في السياسة الشرعية من أشد أنواع الاجتهاد تأثرا بتقلبات الواقع، وتغير حاجات الناس ومصالحهم.

الاشتغال بالسياسية الشرعية ممارسة وتنظيرا، إنما هو اشتغال بالاجتهاد في أحد أشد أبواب الفقه الإسلامي أهمية لارتباطه بمصالح العباد في الحال والمآل، في الدنيا والآخرة، ولكونه تتوقف على سداده وبنائه على قواعد علمية رصينة مكانةُ الأمة الإسلامية وتتحدد قيمتها التاريخية بين الأمم.

ولئن حصرها بعض العلماء في فعل الحاكم، فإن الحق أن نَصيب العالم منها أوسع مما للحاكم، بل حاجة الحاكم للعالم العامل الصادق المجتهد وما ينتجه نظره من قواعد وضوابط أشد من حاجة العالم للحاكم، وملح الأمة

1- الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ضوابطه ومستقبله. الأستاذ عبد السلام السليماني ص24.

2- الطرق الحكمية ص 4.

هم العلماء. ولقد حذر ابن القيم من زلات الأقدام في هذا المجال؛ قال رحمه الله تعالى: "وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وَجَرَّءُوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وَعَطَّلُوهَا. وأفرطت فيه طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وكلتا الطائفتين أُوتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم وأنزل به كتابه."[1]

ثالثا: أن التقعيد للاجتهاد في السياسة الشرعية لم يفرد بتصانيف خاصة إلا في أزمنة متأخرة من التاريخ الإسلامي. ولعل أول تصنيف خاص بالموضوع هو "الأحكام السلطانية" للماوردي المتوفى سنة 450 هـ، وأغلبها كانت متأثرة بالواقع السياسي آنذاك. والسبب في ذلك أن معظم قواعد السياسة الشرعية إنما كانت تسري في الواقع من قِبل الخلفاء الراشدين أو من جاء بعدهم من الحكام، ولم تسمح تقلبات الواقع السياسي بإفراده بالنظر والدرس.

لقد كان لصدمة انفراط عقدِ الخلافة، ولاستتباب الأمر للمُلك الأموي وما تلا ذلك من فتن عظيمةٍ الأثرَ الأكبرَ في عدم خوض غمار الموضوع بشكل دقيق ومستقل، فوازن الفقهاء رحمهم الله تعالى واختاروا الحفاظ على بيضة المسلمين، وتفرغوا لتعليم الأمة شؤون دينها فيما يتعلق بما يحتاجونه في عباداتهم ومعاملاتهم وكافة شؤونهم الفردية والاجتماعية. ولقد زاد هذا الاختيار قبولا على مضض ما مارسه الحكام من استبعاد لمن يخالفهم ويستعصي على التطويع كالأئمة الأربعة رحمه الله تعالى.

1- نفسه ج 2ص602.

وعلى الرغم من ذلك، فإن كتب العلوم الشرعية المختلفة تتضمن تراثا هائلا من قواعد السياسة الشرعية مبثوثة هنا وهناك في مختلف مدونات المعرفة الإسلامية:

في كتب التفسير: أثناء تفسير آيات الاستخلاف، وآيات سلوك الأنبياء السابقين في الشأن السياسي، وآيات ضبط العلاقات بين مكونات الأمة الإسلامية كأحكام اقتتال المسلمين.

في دواوين الحديث: في كتب الأحكام والمظالم والفتن والملاحم والقضاء.

في علم الكلام: في مباحث الإمامة والخلافة والفرق الإسلامية.

في فقه الأحكام: عند الحديث عن الحدود والتعازير والقضاء وإثبات الحقوق والجهاد وأحكامه.

و في كتب التاريخ وبعض كتب الأعلام وغيرها مما أنتجه العقل المسلم على مر العصور.

رابعا: أن قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية أو في "الفقه السياسي" ليست مجرد بحث علمي ودراسة، بل هو مشروع عمل يتطلب دراسات متعددة حسب حاجات المسلمين ومصالحهم على عدة مستويات، فاستكشاف القواعد الضابطة لعلم السياسة الشرعية على اعتبار أنها اجتهاد من توفرت فيه مؤهلات الاجتهاد، فردا كان أو جماعة، في استنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها وسلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم. مع مراعاة القواعد العامة والأصول الكلية للشرع الرباني، سواء أجاءت بذلك نصوص تفصيلية أم عبارات كلية إجمالية، مع الاسترشاد بسنة الله في الأمم. كل ذلك

يتطلب جهودا جماعية متضافرة لتتمكن من تحقيق المصالح العليا للأمة في واقع مليء بالتآمرات الخارجية والمشاكل الداخلية، رغم أن تباشير النهضة العامة، وعلامات التمكين لهذا الدين بادية في الأفق، فمن الحكمة والتوفيق أن يدرك الإنسان مجريات الوقائع وأين تتجه لتكون اجتهاداته في نصرة هذا الدين سديدة رشيدة.

خامسا: أن بَيْنَ المهتمين بهذا الموضوع في العصر الحالي والفترة الراشدة في الفقه السياسي تراث هائل من الاجتهادات في السياسة الشرعية التي كانت خاضعة لمعايير الزمان والمكان حينها، والحاجة والضرورة، والممكن والمتاح، مما لم يألُ السابقون لنا بإيمان جهدا في إحقاق الحق وإعلاء كلمته. وهذا يتطلب استيعاب كل ذلك بعمق وفهم حاجات الأمة اليوم، لاستلهام القواعد الكلية، وإدراك الحاجات المتغيرة ليكون الاجتهاد صائبا.

إن المعجم السياسي الإسلامي ثري، على اختلافات بين هذه المدرسة أو تلك، مما يستدعي دراسات مصطلحية لبيان خصوصية كل مصطلح كالإمامة والخلافة، والملك والسلطنة، والإمارة والوزارة، والطاعة والنصيحة، والجماعة والفرقة.

وعموما، فإن للنقص في دراسة قواعد السياسة الشرعية تأثيرا سلبيا عميقا في تأسيس مرجعية من القواعد الأصيلة التي يمكن الاحتكام إليها عند الاختلاف واللجوء إليها لأجل سداد الاجتهاد ورشده.

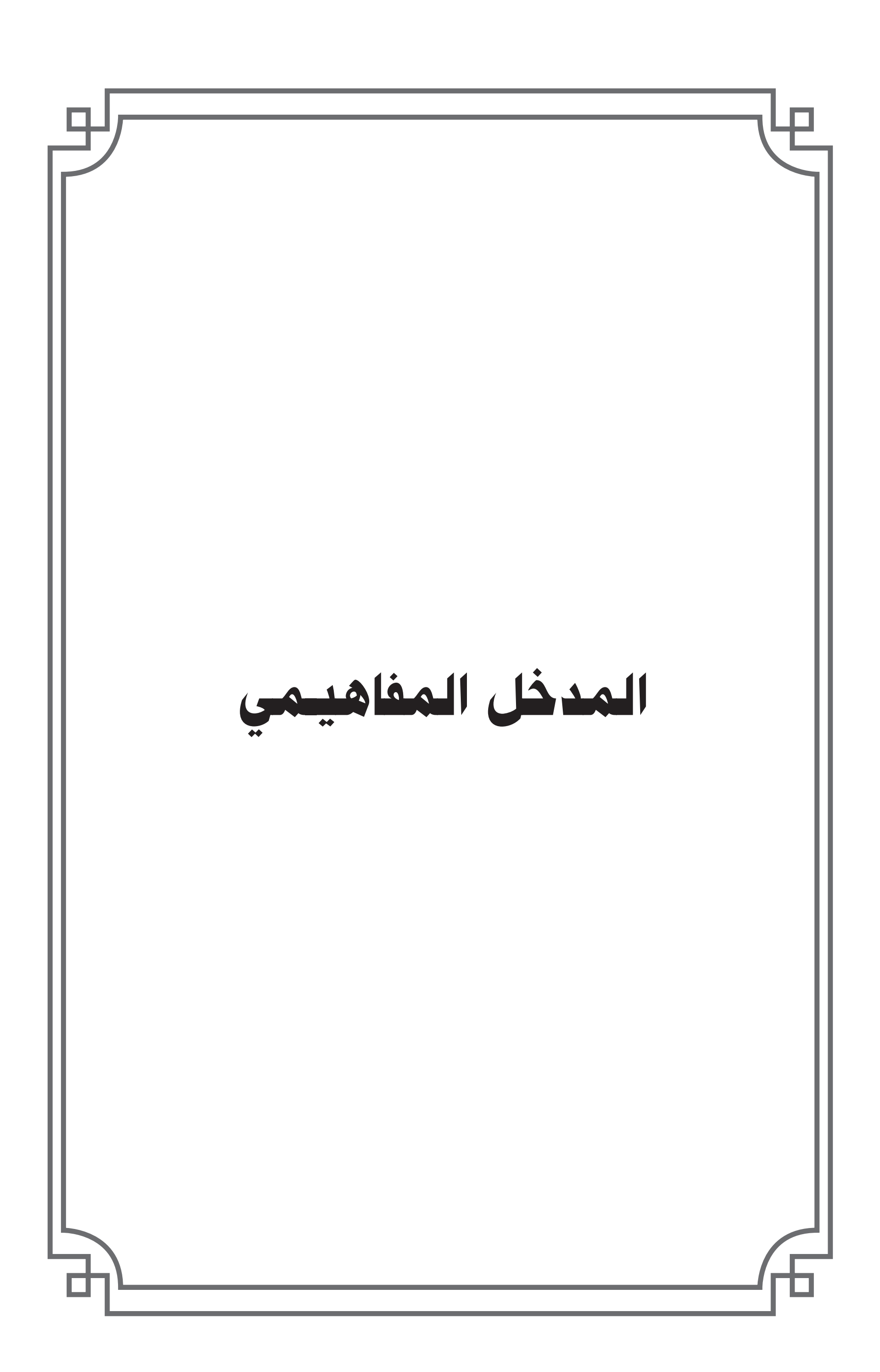
سادسا: أنه بسبب التأثير المباشر والعميق للظروف السياسية التي تعيشها الأمة اليوم، وسهولة وسائل الاطلاع على المعلومات، وتطور الظاهرة الاستشراقية، وهيمنة الفكر اللائكي، صار يتصدى للعملية الاجتهادية من لم تتوفر فيه الشروط المؤهلة لذلك، بل صار الانطلاق من مرجعيات وضعية

بشرية وإقحام النصوص الشرعية المقدسة في غير منظومتها الحقيقية ديدن كثير من المفكرين بدعوى الاجتهاد متناسين أهم شروط الاجتهاد المعتبر ألا وهي العلم والتقوى وسلامة القصد في ابتغاء رضى الله تعالى وتحقيق مصالح الأمة.

إن من أوليات الاجتهاد التجديدي الرشيد التحرر من قيود الظروف الزمانية والمكانية التي حكمت بعض من سبقونا، ومن احتُضن من قبل المدارس الغربية اللائيكية إلى محاولة معانقة الوحي المتعالي واستلهام القواعد السديدة، فنكون بذلك ممتَلكين لتراث المسلمين وتراث غيرهم، قادرين على مساءلته وتقويمه ومحاكمة عباراته إلى قواعد واضحة عوض أن نعيد إنتاج مقولات السابقين أو نستورد عبارات المعاصرين. وهذا لا يمنع البتة من الاستفادة مما أنتجته الحكمة البشرية مما لا يتعارض مع القواعد الشرعية، كالمقترحات الجيدة[1] في مجالات التّمانُع من الظلم، وتنظيم الخلاف، وتعدد الآراء، وآليات الحكم. وقبل التفصيل في بسط قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية من خلال ما أثله علماؤنا السابقون رحمهم الله تعالى في الدرس الأصولي والفقهي، يجدر بنا أن نمهد لذلك بتحرير مصطلح "الاجتهاد في السياسة الشرعية قواعد وضوابط".

والحمد لله رب العالمين

1- مثل الديمقراطية باعتبارها آلية من آليات تحقيق مقصد منع الظلم.



المدخل المفاهيمي

مفهوم الاجتهاد

لفظ الاجتهاد مأخوذ من مادة (ج، هـ، د). والجَهد والجُهد الطاقة تقول: اجهَدْ جهدك. وقيل: الجَهد المشقة، والجُهد الطاقة. والجَهد ما جهد الإنسانَ من مرض أو أمر شاق فهو مجهود. وقيل المبالغة والغاية. وبالضم الوسع والطاقة. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير. وجهَد يجهَد جهدًا، واجتهد كلاهما جهَّد. وجهَّد الرجلَ امتحنه عن الخير وغيره. وعند الأزهري: الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه، تقول جهدت جهدي، واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي. وجهدت فلانا إذا بلغت مشقته وأجهدته على أن يفعل كذا وكذا. وفي التنزي (الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُم)[1] دلالة على هذا المعنى، وقال الفراء: الجهد في هذه الآية الطاقة؛ تقول: هذا جهدي أي طاقتي، وقرئ (وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جَهْدَهُمْ).

والجُهد في العمل بضم الجيم الوسع والطاقة. والجَهد بفتحها المبالغة والغاية. ومنه قوله سبحانه وتعالى: (جَهد أيمانهم)[2] أي بالغوا في اليمين واجتهدوا فيها. وفي الحديث: «أعوذ بالله من جهد البلاء». قيل: «إنها الحالة الشاقة التي تأتي على الرجل يختار عليها الموت. ويقال: جهد البلاء كثرة العيال وقلة الشيء.

والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود، وفي حديث معاذ: «اجتهد رأيي»[3]، وقيل: الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد والطاقة، والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب أو سنة.

1- سورة التوبة الآية 79.

2- سورة المائدة الآية 53.

3- لسان العرب مادة (ج هـ د)

وأما في اصطلاح الأصوليين فقد وردت عبارات كثيرة تعبر عنه، نختار منها:

أولا: أنه مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

فقولنا: «استفراغ الوسع» كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي.

وقولنا: «في طلب الظن» احتراز عن الأحكام القطعية.

وقولنا: «بشيء من الأحكام الشرعية» يخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والمحسوسات وغيره.

وقولنا: «بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه» يخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه، فإنه لا يعد في اصطلاح الأصوليين اجتهادا معتبرا»[1].

وتابع هذا التعريف آخرون مثل ابن بدران من الحنابلة حيث عرفه بـ «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه».[2]

ثانيا: قول ابن حزم «وإنما الاجتهاد إجهاد النفس واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة، فمن طلب القرآن وتقرأ آياته وطلب في السنن وتقرأ الأحاديث في طلب ما نزل به، فقد اجتهد. فإن وجدها منصوصة فقد أصاب، فله أجران؛ أجر الطلب وأجر الإصابة. وإن طلبها في القرآن والسنة فلم يفهم موضعا منهما، ولا وقف عليه، وفاتت إدراكه، فقد اجتهد فأخطأ فله

1- إحكام الأحكام للآمدي ج: 4 ص: 169.

2- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص189.

أجر. ولا شك أنها هنالك، إلا أنه قد يجدها من وفقه الله لها، ولا يجدها من لم يوفقه الله تعالى لها، كما فهم جابر وسعد وغيرهما آية الكلالة ولم يفهمها عمر. ومحال أن يغيب حكم الله تعالى عن جميع المسلمين وبالله تعالى التوفيق»1، فابن حزم يحصر مجال الاجتهاد في طلب حكم النازلة من الكتاب والسنة، انسجاما مع مذهبه.

ثالثا: ومن التعاريف ما ذكره الإمام البيضاوي من أنه: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»2 والشوكاني حين يقول: «فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي»3 فيشمل القطعي والظني من الأحكام.

رابعا: ومن التعاريف ما ذكره الإمام الغزالي: «والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب»4.

تحليل هذه التعاريف

من خلال ما سبق من تعاريف يتجلى أن الاختلاف بينها ضئيل جدا يمكن حصره في ما يلي:

منها ما تحدث عن مجرد العلم بالحكم الشرعي، ومنها ما تحدث عن استنباط الحكم الشرعي.

منها ما حصر ذلك في قراءة نصوص السنة والكتاب كابن حزم، ومنها ما وسع مجال ذلك من استعمال أدوات النظر والاستنباط كغيره.

1- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج2 ص 419.
2- الإبهاج في شرح المنهاج الإسنوي ج3 ص 169.
3- إرشاد الفحول الإمام الشوكاني ص371.
4- المستصفى الغزالي ج2 ص 350.

ومنها ما خصه بالفقيه دون غيره ؛قال الشوكاني: «وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال: «بذل الفقيه الوسع.»[1]

كل التعاريف حصرته في فرد ولم تتحدث عن اجتهاد جماعي البتة، في حين أن الاجتهاد الجماعي المبني على التشاور والمذاكرة الجماعية كان سلوكا عمليا لدى الخلفاء الراشدين، خاصة فيما يتعلق السياسة الشرعية.

حكم الاجتهاد

أما حكم الاجتهاد فقد ذهب عدد غفير من العلماء إلى أنه فرض على الكفاية، وأنه يصبح عينيا إذا خيف فوات المسألة على غير الوجه الشرعي.

والحق أن الأوضاع الحالية التي تعيشها الأمة لا تجعل من الاجتهاد فرضا كفائيا فحسب، بل ضرورة ملحة لا تبرأ ذمم المسلمين إلا بالتصدي لها كل بحسب وسعه وطاقته، إذ الاجتهاد بذل الوسع لمعرفة أو استنباط أو تطبيق الحكم الشرعي على الوجه الذي يرضي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ويحقق المصالح العليا للأمة الإسلامية، ويُنهضها من كبوتها الحضارية.

كيف لا يكون الاجتهاد ضرورة حتمية والعالم اليوم موار بالحوادث والمستجدات، ورحم الزمان ولود للتغيرات والتطورات التي تفرزها يد الإنسان، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو المالي أو الصحي أو الاجتماعي. حركة معقدة وسريعة تستدعي النبهاء من المجتهدين فرادى وجماعات، لإيجاد حلول للواقعات، والإعداد للمتوقعات.

1- إرشاد الفحول ص371.

إن الاجتهاد الرشيد فرض عام كفائي في حق أهل العلم، عيني في حق من لزمته النازلة بحسب الوسع والمستطاع، إن في معرفة الأحكام، أو استنباطها، أو انتقائها، أو تنزيلها على الواقع.

إنه لا يتأتى للتشريع الرباني الكامل، والشريعة السماوية الخاتمة أن تتحلى بصفة الاستمرارية والديمومة، ولا أن تكون صالحة لكل الأمكنة والأزمنة والأحوال، إذا لم يتجند أبناؤها لإيجاد الحلول السليمة التي تتطلبها مستجدات الحياة السريعة، وإذا لم تسد روح فكرية حرة، وتنتشر حيوية علمية عميقة، والله المستعان

أما أنواع الاجتهاد، فتتغير بحسب الاعتبار الذي ننظر من خلاله إليها. فهناك الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي، إذ استحضرنا القائمين به، ممن توفرت فيهم المؤهلات. وهناك اجتهاد انتقائي ترجيحي وآخر إنشائي تأسيسي، إذا اعتبرنا كيفية إنجازه. واجتهاد تخصصي تجزيئي، وآخر عام كلي، إذا روعي مجال إعماله.

فالاجتهاد إذن هو بذل الوسع من قبل فرد أو جماعة ممن توفرت فيهم شروط مؤهلة لاستنباط أو انتقاء أو تنزيل الأحكام الشرعية في الأحوال التي تتطلب ذلك.

مفهوم السياسة الشرعية

لفظ السياسة لفظ أصيل في اللسان العربي، ذكرته معظم المعاجم اللغوية الكبرى تحت مادة: «سوس»، فرغم أن البعض ذهب إلى القول بأنها غير عربية الأصل مثل المقريزي الذي اعتبرها مغولية حيث قال: «أصلها «ياسة» فحرفها أهل مصر وزادوا سينا فقالوا: «سياسة»، وأدخلوا الألف واللام فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية». وتابعه في ذلك تلميذه أبو المحاسن بن تغري بردي الأتابكي فقال «وأصل كلمة اليسق: سي يسا، وهو لفظ مركب من أعجمي وتركي، ومعناه التراتيب الثلاث، لأن سي بالعجمي في العدد ثلاثة ويسا بالتركي: الترتيب، وعلى هذا مشت التتار من يومه إلى يومنا هذا، وانتشر ذلك في سائر الممالك حتى ممالك مصر والشام، وصاروا يقولون سي يسا فثقلت عليهم فقالوا: «سياسة» على تصاريف أولاد العرب في اللغات الأعجمية.

رغم كل هذا، فإن عربية اللفظة نطقت به أدلة قاطعة تتهاوى أمامها هذه الدعوى، فقد وردت في أحاديث من أوتي جوامع كلام العرب صلى الله عليه وسلم: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم». قال ابن حجر في فتح الباري: «تسوسهم الأنبياء» أي أنهم إذا ظهر فيهم فساد بعث الله لهم نبيا يقيم لهم أمرهم، ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة»[1].

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب؛ إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يعالج أمر الجاهلية»[2].كما وردت في أشعار العرب، فهذا الشاعر ثعلب يقول:

سـادةٌ قـادة لـكل جميـع

ساسـةٌ للرجـال يـوم القتـال[3]

1- فتح الباري ج6 ص497

2- رواه الحاكم في المستدرك ج4 ص 428. وصححه الذهبي.

3- لسان العرب ج 6 ص 108.

وهذا الحطيئة يقول:

لقد سوستَ أمر بنيك حتى تركتهم أدق من الطحين[1]

وهذه بنت النعمان بن المنذر تنشد متحسرة على أيام،كان ملك أبيها حصنا لها، فسقط هذا الحصن:

فبينا نسوس الدنيا والأمر أمرنا إذا نحن فيهم سوقة ننتصف

فأف لدنيا لا يدوم نعيمها تقلب تارات وتصرف

وبهذا لم يعد لدعوى عدم عربية اللفظ متعلق ولا مسوغ. أما المعاني التي تدل عليها كلمة سياسة فمتعددة، لكن لا تكاد تخرج عما يلي:

1 - القيام بالأمر: جاء عند صاحب اللسان: «ساس الأمر سياسة قام به»[2].

2 - تدبير الأمر: «ساس زيد الأمر.. دبره»[3].

3 - الإصلاح والتقويم: قال الخليل: «السياسة إصلاح حال المسوس وتقويمه»

4 - القيام على الشيء بما يصلحه: «السياسة القيام على الشيء بما يصلحه»[4].

1- أساس البلاغة للزمخشري ج1ص466

2- لسان العرب مادة سوس، وذكر أيضا في « معجم متن اللغة 3/247.

3- معجم متن اللغة لأحمد رضا ج3ص247،والهادي إلى لغة العرب لحسن سعيد الكرمي ج2ص405، والمصباح المنير للفيومي 112.

4- مادة سوس ج1ص638، تاج العروس لمرتضى الزبيدي نفس المادة ج4ص169، المحيط في اللغة لإسماعيل بن عباد مادة «سوس» ج8ص416.

5 - التوجيه إلى المحاسن والحمل عليها: جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: «وأما قولهم سُسته، أسوسه. كأنه يدل على الطبع الكريم ويحمله عليه»[1].

6 - التأديب: جاء في القاموس المحيط: «فلان مجرب قد ساس وسيس عليه: أدَّب وأُدِّب»[2].

7 - الأمر والنهي: «سست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها»[3]

8 - التأمير: «فلان مجرب قد ساس وسيس عليه، أي أمر وأمر عليه»[4]

9 - التمليك: «سوس الرجل أمور الناس . . . ملك أمرهم»[5]

10 - ولاية الأمر: «يسوس الرعية أي يلي أمرهم»[6]

11 - الرياسة: «السوس الرياسة.. وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه»[7]

12 - القيام بأمور الدولة: «اشتهرت السياسية عند أهل العصر في العمل لأمور الدولة داخلها وخارجها.»[8]

من خلال هذه الدلالات المعجمية للفظ: «السياسة» يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

1- مادة «سوس» ج3ص119.
2- الفيروز أبادي مادة «سوس» ج2ص223.
3- نفسه.
4- الصحاح للجوهري مادة سوس ج3ص938.
5- نفسه.
6- المغرب في ترتيب المعرب لناصؤ بن عبد السيد بنعلي المطروزي مادة سوس 239.
7- لسان العرب لابن منظور مادة سوس ج6ص108.
8- معجم متن اللغة لأحمد رضا ج3ص247.

أولا: تنوع المعاني التي تدل عليها الكلمة، فهي تشير إلى معاني التأديب والدلالة على الطبع الكريم، كما تدل على معان أخرى كتصيير فلان ملكا، والقيام بالأمر وتدبيره بما يصلح شأنه، ولعل ذاك راجع إلى الاستعمال المجازي، قال الزمخشري: «ومن المجاز: الوالي يسوس الرعية.[1] وقال الزبيدي: «ومن المجاز سست الرعية سياسة»[2].

ثانيا: رغم تنوع معاني لفظ: ساس، فإنه هناك عددا لا يستهان به من المعاني متقارب جدا، تتفق في معنى استصلاح الأمر، أو القيام عليه بما يصلحه. فإذا اعتبرنا السياسة رياسة وقياما بأمور الدولة، فمن أهم وظائفها استصلاح شأن الرعية عاجلا وآجلا. وإذا نظرنا إلى معنى كون السياسة أمرا ونهيا أو حسن تدبير أو... وجدناه لصيقا بمعنى الإصلاح والاستصلاح قال صاحب الكليات: «السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل.»3

أما المراد بـ «السياسة الشرعية» في الاصطلاح، فقد ورد بشأنها تعريفات كثيرة، بحسب نظر كل معرف، ذلك «أن مفهوم السياسة في الإسلام ليس المفهوم المتعارف عليه في العلوم السياسية المعاصرة، بل مفهوم آخر يرجع إلى أصول معرفية مغايرة، وإلى نظام معرفي مختلف، وإطار مرجعي مباين.»[4] نحاول إيراد بعضها لنكون تصورا يفضي بنا إلى اختيار تعريف أنسب لمصطلحات هذه الرسالة في شكل مجموعات.

1- أساس البلاغة مادة سوس ج1ص466.

2- تاج العروس ج4 ص169.

3- الكفوي ص510.

4- من تقديم الدكتور طه جابر العلواني لكتاب أصول الفكر السياسي في القرآن الكريم ص9.

المجموعة الأولى: تغليظ العقوبة

1 - يقول أبو حنيفة رضي الله عنه: «إن اللائط لا يحد حد الزنا لعدم انطباق حقيقة الزنا على اللواطة، غير أن للحاكم أن يقتله سياسة»

2 - السياسة شرع مغلظ[1]

3 - نقل ابن عابدين في حاشيته على رد المحتار عن الفقهاء: «هي تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد»[2].

وجاء في نفس الكتاب: «وفي حاشية السيد أبي السعود رأيت بخط الحموي عن السراجية ما نصه إذا سرق ثالثا ورابعا للإمام أن يقتله سياسة لسعيه في الأرض بالفساد»، قال الحموي فما يقع من حكام زماننا من قتله أول مرة زاعمين أن ذلك سياسة جور وظلم وجهل. والسياسة الشرعية عبارة عن شرع مغلظ[3]، قال المرداوي: «للسلطان سلوك السياسة، وهو الحزم عندنا، ولا تقف على ما نطق به الشرع».

4 - ذكر الشوكاني في نيل الأوطار قوله تعالى: «(فمسه بعذاب) فيه دليل على جواز تعذيب من امتنع من تسليم شيء يلزمه تسليمه، وأنكر وجوده إذا غلب في ظن الإمام كذبه، وذلك نوع من السياسة الشرعية»[4].

يستفاد من هذا التعريف عدة أمور:

1- علاء الدين الطرابلسي في « معين الحكام» ص164.

2- حاشية ابن عابدين على رد المحتار ج4 ص14.

3- نفسه ج4 ص 103.

4- نيل الأوطار ج8 ص 208.

1 - أن السياسة الشرعية هي التعزير، وقد لا يكون في مقابل معصية بل لقصد مصلحة، فقد سمى الفقهاء نفي نصر بن حجاج من المدينة عندما افتتنت به النساء سياسة شرعية.

2 - أن العقوبة المغلظة تكون اجتهادا فيما لم تقرره نصوص الشرع، كما يجتهد في تشديد عقوبة جنايات، أشد مما قررته نصوص الشريعة إذا رأى السلطان في ذلك مصلحة حسم مادة الفساد.

3 - التغليظ قد يكون بإضافة عقوبة أخرى إلى العقوبة المقدرة شرعا.

المجموعة الثانية:

استصلاح الخلق للنجاة في الدنيا والآخرة

قال ابن عقيل: «هي ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صل الله عليه وسلم ولا نزل به وحي»[1].

1 - «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهذه لا تكون في الدنيا إلا من الأنبياء، وذلك بتطبيقهم الشريعة التي جاؤوا بها على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، يسددهم في هذا التطبيق وحي السماء، ورعاية الله تعالى، ولذلك تسمى هذه السياسة بسياسة الأنبياء، ويمكن أن نسميها بالسياسة الشرعية،إذا أريد باللفظ المعنى العام لها دون المعنى الخاص»[2].

2 - «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل»[3].

3 - السياسة القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح، وانتظام الأحوال... والسياسة قسمان: عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الأحكام الشرعية، والنوع الآخر سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها.

4 - السياسة: «عبارة عن إصلاح معاملة الناس فيما بينهم، وانتظام أمر معايشهم»[4].

تركز المجموعة الثانية من التعاريف على ما يلي:

1- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص 13.

2- المدخل إلى السياسة الشرعية عبد العال أحمد عطوة ص14.

3- الكليات لأبي البقاء الراوندي ص 510.

4- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ج3ص172.

أن السياسة الشرعية تحقق مصلحة الخلق أو الناس، عن طريق الإرشاد.

1 - أنها فعل غرضه إصلاح الناس أو تقريبهم من ذلك.

2 - ليس من الضروري أن تكون من وضع الرسول صلى الله عليه وسلم أو نزل بها وحي.

3 - أنها ليست في الدنيا إلا للأنبياء.

4 - أن السياسة تكتسب الشرعية إذا كانت تروم العدل.

المجموعة الثالثة

فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها

قال زين الدين بن نجم الدين المصري: «وظاهر كلامهم الفقهاء أن السياسة فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يَرد بهذا الفعل دليل جزئي[1].

1 -فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد بل تتغير وتتبدل تبعا لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح[2].

2 -إن ما نعنيه بالسياسة الشرعية في حقيقة الأمر هو تدخل ولاة الأمور في التشريع الإسلامي استهدافا لتحقيق مصالح العباد[3].

3 -إن مقتضى الملك التغلب والقهر وحمل الناس على الطاعة... فوجب أن يرجع في ذلك إلى القوانين سياسة مفروضة يسلمها الكافة... وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة»[4].

تدل التعاريف السابقة بوضوح على:

1 - أن السياسة الشرعية من فعل الحاكم.

2 - أن مجال فعل الحاكم هو ما لا نص فيه.

1- البحر الرائق ج5 ص 11.

2- المدخل إلى السياسة الشرعية عبد العال أحمد عطوة ص52 و56.

3- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث

4- مقدمة ابن خلدون 686 وما بعدها.

3 - أن فعل الحاكم هذا يقصد تحقيق مصلحة.

4 - أن هذه المصلحة يراها هو باجتهاده، ويعزم بها على الناس.

5 - أن طبيعة الأمور محل اجتهاد الحاكم التبدل والتغير بحسب الزمان والمكان والظروف والأحوال والمصالح.

6 - أنها إذا كانت مفروضة من الشارع فهي نافعة دنيا وأخرى.

المجموعة الرابعة

عموم تدبير شؤون الأمة العامة بما يحقق المصالح

1 - قال الشيخ عبد الرحمن التاج: «أما السياسة الشرعية، فهي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شئون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة وروح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الواردة في الكتاب والسنة.»[1]

2 - «السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين.[2]

3 - السياسة هي فقه المصالح، قال فتحي الدريني: «فالتشريع السياسي الإسلامي إذن أساسه هذه المصالح وهي مقاصده وغاياته المطلوب تحقيقها عملا، فكانت لذلك أساس المشروعية في التدبير السياسي ابتداء وبقاء، وجاء في الهامش: «البحث في هذه المصالح والتحقق من وجودها، وأهميتها، ومبلغ جدواها، ومشروعيتها من قبل المجتهدين وأهل الاختصاص، والخبرة، يطلق عليه فقه المصالح أو السياسة الشرعية.»[3]

4 - إنه العلم الذي يبحث فيه عما تتدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير

1- السياسة الشرعية لعبد الرحمن تاج ص 10

2- السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص17

3- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم 197،

نص خاص. أو فعل شيء من صاحب الولاية العامة لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل، وتختلف باختلاف المصالح والعصور والأجيال[1].

5 - اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم. أو بكلمة هي التصرف في الشؤون العامة للأمة على وجه المصلحة لها[2].

نستنتج من هذه التعريفات ما يلي:

1 - أن السياسة الشرعية هي فقه المصالح.

2 - أنها تكفل تحقيق المصالح.

3 - أنها أحكام خاصة بمرافق الدولة الإسلامية.

4 - أنها تدبر شئون الأمة.

5 - أنها متفقة مع روح الشريعة.

6 - محققة للأغراض الاجتماعية للشريعة..

7 - أنها تتأسس من مجموعة من القوانين والنظم.

8 - ليس من شرطها دلالة نص تفصيلي، بل يكتفي بالنص الإجمالي.

1- السياسة الشرعية مصدرا للتقنين بين النظرية والتطبيق محمد محمد القاضي ص 31.

2- السياسة الشرعية مصدرا للتقنين محمد محمد القاضي ص 33

9 - ليس من شرطها موافقة أقوال الأئمة المجتهدين.

10 - أنها فعل ممن له الولاية العامة

11 - أنها تختص بالتشريع والقضاء وجميع السلطات التنفيذية والإدارية، والعلاقات الخارجية التي تربط الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم.

نستنتج من خلال كل ما سبق اضطراب هذه التعاريف في عدة أمور، واتفاقها في أخرى، فتارة السياسة الشرعية هي التعزير، وأخرى هي فعل للحاكم، وثالثة هي اجتهاد من الحاكم والسلطان، وأخرى يقوم بها من له الولاية العامة.

ولعل ذلك راجع إلى كون الموضوع لم يعرف بوصفه علما خاصا، استهدفته جهود التأصيل والتقعيد من جهة. ولكونه جاء تابعا لمباحث سياسية أو فقهية أو فكرية تناولها العقل المسلم في فترات متفرقة من نشاطاته، كما هو الحال في دواوين الحديث، خاصة في كتب الأحكام والفتن والملاحم، وفي مصادر الفقه في مباحث القضاء والعقوبات. وثالثا، بسبب التطورات السياسية التي مرت بها الأمة منذ انتقال الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى.

بل منهم من حصرها في الأنبياء فلا سياسة شرعية لمن جاء بعدهم.

بيد أنه رغم اضطراب هذه التعاريف، فإنها تكاد تتفق في عدة أمور:

1 - في مراعاة المصلحة في السياسة الشرعية، حتى الذين ذهبوا إلى أنها تغليظ العقوبة، اعتبروا الهدف منه هو حسم مادة الفساد وهو في حد ذاته مصلحة.

2 - أن صفة الأمور المرتبطة بالسياسة الشرعية التبدل والتغير بحسب الزمان والمكان والظروف والأحوال والمصالح.

3 - ليس من شرطها دلالة نص تفصيلي، بل يكتفى بالنص الإجمالي. ولا موافقة أقوال الأئمة المجتهدين، بل يجوز تغيير اجتهاداتهم.

4 - أن من شرطها أن تكون متفقة مع روح الشريعة.

وبناء على هذه الملاحظة نقترح تعريفا شاملا للسياسة الشرعية راجين من الله تعالى التوفيق والسداد، فنقول: «السياسة الشرعية هي اجتهاد من توفرت فيه مؤهلات الاجتهاد، فردا كان أو جماعة في استنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها، وسلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم. مع مراعاة القواعد العامة والأصول الكلية للشرع الرباني، سواء جاءت بذلك نصوص تفصيلية أم على سبيل الإجمال، مع الاسترشاد بسنة الله في الأمم».

مفهوم القاعدة

يطلق أهل المعاجم اللغوية عدة معان على «القاعدة» في موسوعاتهم، كما يلي:

1 - القاعداتُ من النساء العاجزات عن الولد والمحيض: «اللواتي قعدن عن التصرف من السن، وقعدن عن الولد والمحيض»[1].

2 - قاعدة البناء أساسه، قال الزجاج: «القواعد أساطين البناء التي تعتمده، وقواعد الهودج خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان الهودج فيها[2]. وقال أبو عبيد: قواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء، شبهت بقواعد البناء[3].

3 - ومن معاني القاعدة في اللغة، الضابط، وهو الأمر الكلي ينطبق على جزئيات مثل قولهم: كلُّ أَذون ولود، وكل صمُوخ بيوض[4].

وفي الحديث: «إن البيت لما هدم أخرجت منه حجارة عظام، فقال ابن الزبير: هذه القواعد التي رفعها إبراهيم عليه السلام قال الله تعالى: (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيم)

1- الجامع لأحكام القرآن القرطبي ج 12 ص 309.
2- الزجاج مادة (ق ع د).
3- غريب الحديث لأبي عبيد الهروي ج3 ص104.
4- موسوعة القواعد الفقهية للدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو أبو الحارث الغزي ج1ص 19 وما بعدها.

[1]، وقال عز من قائل ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ﴾[2].

وأما في الاصطلاح، فإن لفظ القاعدة يدور مع معنى الأساس والأصل حسب المجالات والعلوم التي يوظَّف فيها، مما يجعل هذا المعنى مفتاحا أساسيا، وقد اختلفت عبارات العلماء في ذلك كما يلي:

أولا: عند علماء أصول الفقه

تطلق القاعدة على: «قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، نحو: «الأمر للوجوب» و«النهي للتحريم»، و«الصيغة الخاصة بالعموم» ونحو ذلك. وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس، حجة وخبر الواحد، وصفات المجتهدين»[3].

أو هي: «القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، فالقاعدة هي قضية كلية تنطبق على جزئياتها عند تعرف أحكامها فقولنا: الأمر للوجوب، قاعدة تنطبق على قول الشارع سبحانه وتعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[4].

القاعدة الأصولية إذن، وسيلة لاستنباط الأحكام من أدلتها الشرعية العملية، في حين القاعدة الفقهية عبارة عن مجموعة أحكام متماثلة راجعة إلى علة مشتركة جامعة لها.

1- سورة البقرة الآية 127.
2- سورة النحل الآية 26.
3- الفروق للقرافي ج1 ص 5.
4- أصول الفقه للشيخ الخضري بك ص 14.

ثانيا: في علم الفقه:

تعني: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[1]، ويقصد بها: «قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها واستخراجها تفريعا»[2].

أما التفتازاني فيعرفها بقوله: «ما تعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعاتها، إما على سبيل القطع أو على سبيل الظن»[3].

ويرى المقري أنها: «كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[4]. فالقاعدة الفقهية عند المقري تتوسط بين ما كان كليا كالقاعدة الأصولية، وما كان خاصا ضابطا لجزئية من جزئيات الفقه، إلا أن في هذا التعريف من التعميم ما يجعل القاعدة الفقهية مشتركة مع غيرها، متداخلة معها.

واستدرك أحد الفقهاء على لفظ: «جميع « بقوله: «هي الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها»[5]، وهذا اختيار الحموي، يقول: «حكم أكثري لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته، لتعرف أحكامها»[6].

ومن العلماء من لم يعتد بكون القاعدة الفقهية أغلبية أمرا يميزها عن غيرها، ذلك أن القاعدة الأصولية ذاتَها لا تنطبق على جميع جزئياتها:» فقاعدة « الأمر للوجوب» الأصولية لا يقدح في كليتها قول النبي صلى الله عليه وسلم: «يا

1- التعريفات للجرجاني ص171.

2- الكليات للراوندي ص728.

3- التفتازاني على شرح العضد ج1 ص22

4- القواعد ج1 ص 212

5- الأشباه لابن السبكي ج1ص 11

6- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائرج1ص51

غلام سم الله، وكل بيمينك، وكُل مما يليك»[1]، فالأمر ههنا لا يدل على الوجوب، بل يحمل على غيره.

بيد أن الشاطبي قرر أن وجود الاستثناء من القاعدة، لا يخرجها عن معنى الكلي قال: «إن الكلي إذا ثبت، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا، وأيضا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت»[2].

و اختار الدكتور علي أحمد الندوي تعريفين:

الأول: «حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها» وقد أخذ عليه أن فيه زيادات لا طائل من ورائها»، ففي ذكر الحكم والقضية معا تكرار لا داعي له، كما أن قوله «يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها» ليس من ماهية المعَرَّف، وإنما هو من ثمراته[3].

الثاني: «أصل فقهي كلي يتضمن أحكاما تشريعية عامة، من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه.»[4]

لم يسلم هذا أيضا من النقد، ذلك أن القاعدة الفقهية ليست إلا حكما واحدا يسري على جزئياته، وليست أحكاما، كما أن قوله: «من أبواب متعددة في القضايا» قيد زائد أغنى عنه قوله: «أحكاما تشريعية عامة»[5].

1- أخرجه البخاري في كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين.
2- الموافقات ج2 ص52.
3- القواعد الفقهية للدكتور يعقوب بن عبد الله الباحسين ص50.
4- نفسه 41.
5- نظرية التقعيد الفقهي للدكتور محمد الروكي ص 50.

واختار الدكتور الروكي أنها: «حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد، أو الأغلبية»[1]

وذهب الدكتور الباحسين إلى أنها «قضية فقهية كلية، جزئياتها قضايا فقهية كلية.»[2]

ثالثا: في علم المقاصد

القاعدة هي: «ما يعبر به معنى عام، مستفاد من الأدلة الشرعية المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام «[3]، فهي تتسم بالكلية، إذ لا تختص بباب دون باب، أو حال أو زمان أو شخص بل تسع ذلك كُلَّهُ، كما أنها تعبر عن معنى عام قصده الشارع، ذلك أن النظر في المآلات معتبر شرعا، وهي من جهة ثالثة عامة فلا عبرة بالمقاصد الخاصة ولا الجزئية.

وهكذا، نجد أن المفهوم الاصطلاحي ل»القاعدة» يتغير بحسب العلوم التي تستعمل فيها. وإنما ركزنا على هذه الأنواع الثلاثة لصلتها الوثيقة بالموضوع الذي نحن بصدد دراسته: «قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية»، لأن أغلب القواعد المرتبطة بالموضوع ذات صلة بالمباحث الاجتهادية في أصول الفقه، خاصة فيما يرتبط بالمقاصد، وذات صلة بالفقه الإسلامي.

وتتفق هذه التعريفات في عدة أشياء، وتختلف في أخرى، يحسن في هذا المقام ذكرها.

1- نظرية التقعيد الفقهي ص48.

2- القواعد الفقهية ص 54.

3- قواعد المقاصد للدكتور عبد الرحمن الكيلاني ص55.

مواطن الاتفاق في التعريفات الاصطلاحية

1 - الكشف عن حكم الجزئيات هو أهم وظائف القاعدة.

2 - عموم القاعدة واتساعها، بحيث تشمل جزئيات كثيرة، تدخل تحتها، وقد تتسم بالعموم فتشمل كل ما يدخل تحتها.

3 - عباراتها واضحة في الدلالة على معانيها.

أما مواطن الاختلاف بشكل عام، فيمكن تصنيفها كالآتي:

أولا: الفروق بين القواعد الفقهية والأصولية.

ثانيا: الفروق بين القواعد الفقهية والمقاصدية.

ثالثا: الفروق بين القواعد المقاصدية والأصولية.

أولا: الفروق بين القواعد الفقهية والأصولية.

1 - **من حيث الحقيقة:** القاعدة الفقهية تبين الحكم الكلي الذي تتفرع عنه أحكام جزئية، مرتبطة بتحقق المناط، في حين القاعدة الأصولية هي استدلال كلي سواء كان الحكم الشرعي المستدل عليه كليا أم جزئيا.

2 - **من حيث العموم والاطراد:** القاعدة الأصولية أكثر اطرادا، والفقهية ترد عليها استثناءات.

3 - **من حيث قوة الحجية:** لا يصح الاستناد إلى القاعدة الفقهية وحدها، يقول الحموي ابن نجيم: «لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية»[1]. وقال علي حيدر: «فحكام

1- غمز عيون البصائر ج1 ص 37.

الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح، لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد»1، بيد أن هذا الأمر ليس على إطلاقه، فقد يجوز في بعض الحالات الاعتماد على القواعد الفقهية في الفتاوى الخاصة، وقد ترقى القاعدة إلى درجة القطع واليقين.

القاعدة الأصولية، إذن، تكتسب من قوة الحجية ما يجعلها في المقام الأول من الاستدلال[2].

4 - **من حيث المصدر:** تستخرج القواعد الأصولية من إحدى ثلاث: علم الكلام، علم الفقه، علم العربية. بينما تستمد الفقهية من عدة منابع، فمنها ما يستمد من ظواهر النصوص، ومنها ما يستخرج من دلالات النصوص، ومنها ما يستقى من مجموع الفروع الواقعة تحته، ومنها ما كان مستندا إلى قاعدة أصولية.

5 - **من حيث الأسبقية:** القاعدة الأصولية أسبق في الوجود، لارتباطها بالأصول العامة، في حين ترتبط القواعد الفقهية بالوقائع الجزئية.

6 - **من حيث توقف الحكم الشرعي عليها:** تتوقف معرفة الأحكام الشرعية على القواعد الأصولية لأنها منها تستنبط، ولأنها آلة فهم النص الشرعي، بينما تظهر أهمية القواعد الفقهية عند غياب الأدلة والنصوص في وقائع معينة، فيسترشد بها لتناول الأحكام الجديدة.3

1- درر الحكام ج1 ص10.

2- قد يعبر بالعبارة الواحدة عن قاعدة أصولية وفقهية في نفس لآن، ويدرك التمييز بينها بحسب المجال الذي انصبت حوله.

3- قواعد المقاصد للدكتور عبد الرحيم إبراهيم الكيلاني ص 71 72.

ثانيا: الفروق بين القواعد المقاصدية والقواعد الفقهية

ذكر العلماء عدة فروق بينهما نلخصها كالآتي:

1 - **من حيث الحقيقة والماهية:** تعتبر القاعدة الفقهية بيانا لحكم شرعي كلي تتفرع عنه أحكام جزئية، في حين تهتم القاعدة المقصدية ببيان الحكمة التي توخاها الشارع من أصل تشريع الحكم.

2 - **من حيث الأهمية والاعتبار:** تعبر القاعدة الفقهية عن حكم كلي شرعي، بينما تعبر القواعد المقصدية عن غاية تشريعية، فهي بهذا أعلى مرتبة من الفقهية، إذ الأحكام وسائل لإقامة المقاصد، ومراعاة المقاصد مقدمة على غاية الوسائل أبدا1.

3 - **من حيث المضامين:** القواعد الفقهية قسمان: متفق عليها كالقواعد الخمسة، ومختلف فيها كغيرها من القواعد. أما القواعد المقاصدية فإن ما استقرئ من عموم المعنى صار كالمنصوص من حيث إلزامية المجتهد باتباع مضامينها.

ومما يلاحظ أن بعض القواعد الفقهية تعتبر عند التحقيق قواعد مقصدية مثل قواعد المصالح وقواعد الضرر، واعتبار المآل وغيرها.

ثالثا: الفروق بين القواعد المقاصدية والأصولية

1 - **من حيث الماهية والحقيقة:** القواعد الأصولية قواعد استدلالية، تنصب على منهج الاستنباط، وطرق استخراج الأحكام الشرعية. بينما

1- القواعد للمقري ج1ص330، والفروق للقرافي ج2ص33.

القواعد المقصدية تكشف الغاية الكلية التي يرسمها الشارع من وراء تشريعه الأحكام، إنها تكشف عن الحكم والحكمة معا.

2 - **من حيث المضامين**: تركز القواعد المقصدية على المعاني المستنتجة من الاستقراء العام غالبا. بينما تنحصر القواعد الأصولية في الأدلة السمعية وكيفيات استثمارها في إظهار الحكم الشرعي.

وخلاصة الأمر أن القواعد التي لها علاقة وطيدة، فيما نحسب، بالموضوع هي:

1 - قواعد أصولية استدلالية، تعتمد الدليل، وهي المنطلق والأساس.

2 - قواعد فقهية تهتم بالحكم، وتقوم بالتقنين والتحديد والوسيلة.

3 - قواعد مقصدية تركز على الغاية والمآل والنتيجة.

وعموما، فإن «القواعد الجامعة، في أي علم من العلوم، هي الركائز التي يقوم عليها، وينضبط بها، وفي إطارها تنتظم جزئياته، وتنمو نظرياته»[1]، خاصة في موضوع حيوي مثل السياسة الشرعية.

وبناء على ذلك، فسنركز في دراستنا لقواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية على مستوى الاستنباط على ما يستند إلى الفقه وأصوله، ومقاصد الشرع وغاياته.

تحديد المراد بمصطلح هذه الدراسة

الحاصل من هذه التوطئة المصطلحية ما يلي:

1- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني 318.

أولا: أن القواعد الضابطة للاجتهاد إما أن تكون أصولية أو مقصدية أو فقهية.

ثانيا: أن الاجتهاد هو بذل الوسع من قبل فرد أو جماعة، ممن توفرت فيهم شروطٌ مؤهِّلة، لاستنباط أو انتقاء أو تنزيل الأحكام الشرعية في النوازل التي تتطلب ذلك.

ثالثا: أن السياسة الشرعية هي اجتهاد من توفرت فيه مؤهلات الاجتهاد، فردا كان أو جماعة في استنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم. مع مراعاة القواعد العامة والأصول الكلية للشرع الرباني، سواء أجاءت بذلك نصوص تفصيلية أم على سبيل الإجمال.

يمكن إذن تعريف قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية بأنها: «القضايا الكلية أو الأغلبية الضابطة للوسع المبذول من قبل فرد أو جماعة، توفرت فيهم الأهلية، لاستنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم، مع الاسترشاد بسنة الله تعالى الجارية في تاريخ الأمم والحضارات».

مقتضيات التعريف

1 - القضايا الكلية أو الأغلبية الضابطة: فيه بيان لكون هذه القواعد أو القضايا قد تكون كلية تشمل جميع الجزئيات التي تقع تحتها، أو تشمل بعض الجزئيات التي تندرج تحتها كما في القواعد الفقهية.

2 - الوسع المبذول من قبل فرد أو جماعة: المراد هاهنا استفراغ الوسع، بحيث يحس المجتهد بالعجز عن المزيد، وقولنا: «من قبل فرد أو جماعة» إشارة إلى القائم بهذه العملية، إذ قد يكون فردا مجتهدا، فيلزمه بذل الوسع الكامل، وقد يكون الاجتهاد جماعيا في شكل مؤسسة أو هيأة، فحينئذ يصير الوسع جماعيا في قضية واحدة، أو في جزئيات كثيرة تندرج تحتها، وهذا يحتاج إلى تضافر الجهود في بيان كيفيات العمل بالاجتهاد الجماعي وصوره.[1]

3 - لاستنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية: وظيفة هذه الجهود المبذولة، والوسع المستفرغ أمران أساسيان:

الأول: هو استنباط الأحكام التي تدبر بها شؤون الأمة من الأدلة الشرعية العامة، وهو جزء من العملية الأصولية أو الفقهية أو المقصدية، مداره على درك الحكم الشرعي لتدبير شئون الأمة.

الثاني: وهو حسن تنزيل الأحكام المستنبطة من الأدلة الشرعية على الوقائع المستجدة، التي تظهر من كسب الإنسان وحركته فوق الأرض، وتدافعه مع الآخرين، وتلون حياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وتلك حكمة يؤتيها الله عز وجل من شاء من عباده.

4 - في حكومتها وتشريعها وفي قضائها وفي سلطاتها التنفيذية والإدارية وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم:

فيه بيان لأهم المجالات التي تشملها السياسة الشرعية، من حيث تشريع القوانين والنظم التي تدبر شؤون الأمة، أو من حيث الفصل في الخصومات الناشئة بين الأفراد فيما بينهم أو بين الجماعات والأفراد، وبين جماعات الأمة

1- وهو موضوع حري بالدراسة والبحث.

فيما بينها. وسواء أتعلق الأمر بالإجراءات التنفيذية التي تنزل الأحكام بالمعنيين، وتصون الناس من فوضى أخذ الحقوق، وانتزاع المستحقات بشكل شخصي، إذ لابد من جهات توكل لها هذه المهمة، أم تعلق الأمر بالتنظيمات الإدارية التي يكون غرضها الأساس تيسير سريان الأمور ورفع الحرج عن الناس في قضاء حوائجهم اليومية، بما لا يخل بالمصالح الجماعية للأمة.

هذا وتشمل هذه القواعد مجالات مهمة يتأسس على فقهها وحسن دركها سداد الاجتهاد في السياسة الشرعية:

1 - قواعد الاجتهاد المبنية على المصلحة.

2 - قواعد الاجتهاد المبنية على اعتبار المآل.

3 - قواعد الاجتهاد المؤسسة على تغير الأحكام.



الفصل الأول:
قواعد الاجتهاد المبنية على المصالح

توطئة في تعريف المصلحة

يتضمن لفظ «المصلحة» من الناحية اللغوية معنيين متقاربين أحدهما: المنفعة نفسها، والآخر: الفعل الذي فيه صلاح، كقولنا: التجارة مصلحة، وطلب العلم مصلحة، والصدق مصلحة، من باب إطلاق اسم السبب على المسبب، وهي في الحقيقة أسباب للمصلحة لا نفسها.1 أما في الاصطلاح فقد تحدث عنه العلماء في موضعين:

أحدهما: عند تعريف المناسب بأنه الوصف الذي يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة، فذكروا أن المراد بها هو اللذة أو ما كان وسيلة لها، وجعلوا دفع المفسدة من المصلحة.

ثانيهما: عند الحديث عن المصلحة بوصفها دليلا شرعيا. وقد أفردوا المصلحة بشكل عام بتعريفات عدة من أهمها:

الأول: «هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد للخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس.»2

فالمصلحة ليست أصلا مستقلا عن أصول التشريع، ولكنها ترجع إلى المحافظة على مقاصد الشرع. ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة

1- لسان العرب مادة صلح.
2- المستصفى للغزالي ج1ص174.

والإجماع[1]، فهي طريق من طرق الاستدلال بالنصوص الشرعية، وليست دليلا زائدا عليها ولا خارجا عنها.

ثم إن المصلحة ينبغي أن تلائم تصرفات الشارع، حتى تتحقق لها الحجية، ويُعرَف ذلك من تتبعها واستقرائها، فيكشف المجتهد مدى قوتها، وشمولها ودرجة تحققها والمقارنة بين درجاتها من حيث العموم والخصوص، والشمول وعدمه، وما يقترن بها من مفاسد.

الثاني: يرى الطوفي أنها «هي السبب المؤدي للصلاح والنفع كالتجارة المؤدية للربح. وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات.»2 فالمصلحة عند الطوفي هي السبب المؤدي إلى الصلاح، بخلاف الغزالي الذي جعلها هي مطلق المنفعة ومنها السبب المؤدي لها. ويرى الطوفي أن المصلحة دليل مستقل له ضابط واحد هو رجوعها إلى المقاصد الشرعية، في حين قسمها الغزالي تقسيمات عدة، فهو يرى أنها تنقسم بحسب اعتبار الشارع لها إلى: «الملغاة والمعتبرة والمرسلة، وهذه الأخيرة قسمان: ملائمة وغريبة، أما الملغاة والغريبة فليست بحجة قطعا، وأما المعتبرة فهي الداخلة في باب القياس الذي يشهد له الأصل المعين، وأما الملائمة فهي التي يؤخذ بها دون

1- نفسه ج1ص310-311.

2- نقلا عن رسالة المصلحة في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى أبو زيد ص 211.

شهادة الأصل المعين لنوعها، ما دامت النصوص قد شهدت لها بالملاءمة لجنس تصرفات الشارع.1

الثالث: عرفها الخوارزمي بـ«المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق»2. وهو بذلك قد حصر مقاصد الشرع في دفع المفاسد عن الخلق، في حين ذهب الغزالي والطوفي إلى أن مقصود الشارع جلب المصالح ودفع المفاسد.

الرابع: يرى البوطي أنها: «المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، والمنفعة هي اللذة أو ما كان وسيلة لها، ودفع الألم أو ما كان وسيلة إليه»3. وقد ادعى الأستاذ محمد خروبات أن تعريف البوطي لا يختلف عما جاء به الطوفي، قال بعد أن أورد تعريف البوطي: «هانحن نلاحظ أن هذا التعريف ما هو إلا تعريف الطوفي لها»4.

والحق أن البوطي قد جعل المصلحة هي المنفعة ذاتها، ووضع لها ضوابط متعددة كعدم مخالفتها لنص الكتاب أو السنة، أو القياس أو لمصلحة أهم منها. كما أنه زاد مسألة ترتيب المصلحة حسب أولوياتها، خلافا للطوفي الذي

1- يقول الطوفي: «اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة، ضرورية وغير ضرورية تعسفوا وتكلفوا، إذ الطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشارع للمصلحة والمفسدة إجماعا، وحينئذ نقول: إن الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناه، وإن نضمن مفسدة مجردة نفيناه، فإذا استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما نقلا عن « رسالة المصلحة في التشريع الإسلامي ص 138.

2- ذكره الشوكاني في إرشاد الفحول ص 403.

3- ضوابط المصلحة ص 23 للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وهو من المعاصرين الذين اهتموا بموضوع المصلحة.

4- المصلحة لمحمد خروبات ص 25- 26

يحصرها في السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، ولم يجعل لها إلا ضابطا واحدا، وهو المحافظة على مقصود الشارع.

إن الأخذ بالمصالح مما يلزم اعتباره في كل اجتهاد ذي بال، خاصة إذا تعلق الأمر بالقضايا الكلية أو الأغلبية الضابطة للوسع المبذول من قبل فرد أو جماعة، توفرت فيهم الأهلية، لاستنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم، أي في السياسة الشرعية.

ويمكن تقسيم هذه القواعد إلى ثلاث مجموعات:

قواعد العلاقة بين قصد الشارع وإقامة المصالح

القواعد المحددة لضوابط المصلحة

القواعد المبينة لأقسام المصالح

المبحث الأول: قواعد العلاقة بين قصد الشارع وإقامة المصالح

القاعدة الأولى:

وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.

أحكام الشريعة إنما جاءت قاصدة إلى تحقيق مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة، تفضلا من الله تعالى، وتكرما على عباده، وتنزها منه سبحانه عن السُّدى والعبث. تظاهرت في ذلك نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وصرح به علماء هذه الأمة، بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك.

الأدلة من القرآن الكريم:

قوله تعالى: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون[1])، ووجه دلالاتها الأمر بكل مصلحة وخير للعباد في الدنيا والأخرى، والنهي عن كل مفسدة وشر، قال ابن مسعود: «هذه أجمع آية في القرآن لخير يمتثل، ولشر يجتنب.»[2]

ومنه الآيات التي تصف الشريعة بكونها رحمة، أي مصلحة كقوله تعالى.(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِين)[3]، إذ أن من أهم مقاصد إرسال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كونه رحمة لجميع الناس، ولا تكون رحمةٌ إلا بمراعاة مصالحهم الدنيوية والأخروية. ومنه قوله تعالى: (هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ[4]).

1- سورة النحل الآية 20.
2- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج 10 ص 165.
3- سورة الأنبياء الآية 107.
4- سورة الجاثية الآية 20.

الأدلة من السنة النبوية الشريفة:

قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار، ومن ضار ضاره الله، ومن شاق شق الله عليه»[1]، ومنه أخذت القاعدة المشهورة: «الضرر يزال». وهذا الحديث رغم كونه ظني الدلالة، إلا أنه مندرج تحت أصل قطعي، كما نبه على ذلك الشاطبي[2]، لأن النهي عن الضرر، أي إلحاق الضرر بالغير، وعن الضرار، أي المجازاة عن الضرر بإدخال الضرر عليه، مبثوث في جزئيات الشريعة وكلياتها.[3]

الدليل من الإجماع:

صرح به الآمدي فقال: «وأما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعون على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة مقصودة، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة، أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كما قال أصحابنا.»[4] وذكر العز بن عبد السلام: «أن التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم.[5] وعموما، فإن أوامر الشارع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة.[6]

مما سبق يتبين أن الشريعة محققة لمصالح العباد في الدنيا والأخرى. والمنهج الذي يرسم طريق الرشاد لكل اجتهاد في السياسة الشرعية، هو أن تطبيق شرع

1- أخرجه الحاكم بهذا اللفظ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي على ذلك ج 2 ص57.

2- الموافقات ج 3 ص 9 10

3- النهاية في غريب الحديث ج 3 ص 81

4- إحكام الأحكام ج 3 ص 285.

5- قواعد الأحكام ج 2 ص6.

6- الفروق للقرافي ج 2 ص 132.

الله كاملا مطلبٌ لا ينبغي الحياد عنه. وإلا أهملنا خاصية من أهم خصائص شريعة الإسلام وبرنامجها في الحكم والسياسة، ولقد أحسن ابن القيم رحمه الله التعبير عن هذا المعنى حين قال: «إن الشريعة مبناها وأساسُها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالحُ كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه.»[1]

1- إعلام الموقعين ج3 ص7.

القاعدة الثانية:

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا.[1]

الغاية الأولى والمقصد الأساس من سن الشريعة الإسلامية هي جعل الإنسان عبدا لله تعالى باختياره ورغبته، وسعيه وعمله، كما تتحقق فيه صفة العبودية له سبحانه على الرغم منه، لأنه لا يخرج عن كونه من مخلوقاته تعالى التي تتجلى فيها صفات الربوبية الواجبة له سبحانه.

علة العِلَلِ في الشريعة وأم المصالح وعاقبة الاجتهاد في حياة الآخرة هي إخراج العباد من داعية الهوى ليكونوا عباداً لله، أحرارا بهذه العبودية من كل قيد، قال الله سبحانه وتعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون)[2]، وهموم الدنيا اليومية من كسب واسترزاق، وسعي على العيال لا يجدي فيه مجرد التزاهد الشكلي، إنما الضرورة تقتضي السعي الدؤوب لتحقيق الحد الأدنى من الأمن والعافية والقوت ليصفُوَ قلبه، وليكون هم التحقق بمراتب العبودية لله تعالى متاحا، ولقد رسم رسول الله صلى الله عليه وسلم حدود ضرورات المعاش حين قال: "من أصبح منكم آمنا في سِرْبه، مُعافىً في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها"[3]، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كانت الآخرةُ همَّه جعل الله غِناه في قلبه، وجمع عليه شمله، وأتته الدنيا وهي راغمة. ومن كانت الدنيا همَّه جعل الله فقرَه بينَ عينيه، وفرق عليه شمله، ولم

1- الموافقات ج2 ص 168.

2- سورة الذاريات الآية.

3- أخرجه الترمذي، كتاب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم...في التوكل على الله.

يأته من الدنيا إلا ما قدر له."[1] لابد إذن من توفير النصيب الكريم العفيف من الدنيا، ليفسح مجال الاهتمام بالمآل الأخروي والحياة في الدنيا بمعاني العبودية لله.

هذه القاعدة تبين أولى الأولويات من تشريع الشرائع الإسلامية، وترسم منهجا للاجتهاد في السياسة الشرعية، فكل التدابير المتخذة في شأن تنظيم شؤون المسلمين والناس أجمعين ينبغي أن تضع في حسبانها، وفي كل تفاصيلها أن غاية السير هو نيل رضى الله تعالى، والفوز بالنظر إلى وجهه الكريم يوم القيامة، وأن سبيل الوصول إلى هذه الغاية في الدنيا هو السعي إلى التحقق بمقامات الإحسان؛ أن يعبد المؤمن ربه كأنه يراه كما جاء في حديث جبريل عليه السلام. فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا، فقال: صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك. قال: فأخبرني عن الساعة. قال: ما المسؤول عنها بأعلم

1- رواه الترمذي كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وابن ماجة والبخاري في الأدب عن عبد الله بن محصن رضي الله عنه.

من السائل. قال: فأخبرني عن أماراتها. قال أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان. قال: ثم انطلق، فلبث مليا ثم قال لي يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم.»[1]

ولقد كانت وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم الأساسية في بناء الأمة الإسلامية أن عمد إلى الصحابة رضي الله عنهم يعلمهم دينهم، ويزكيهم ويندبهم إلى المسارعة في ذلك، يقول جل شأنه: (وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ)[2]. كما يحفزهم على المسابقة: (سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاء وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيم)[3]، لأنه حينما تتمكن التزكية من النفوس، وتترسخ معاني العبودية الاختيارية لله تعالى، بما هي غاية الحب له وغاية الخضوع لجنابه، فإن في ذلك ضمانا لنجاة المجتمع من كثير من الفتن والشرور.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن المهمة الدعوية المنوطة بالأمة الإسلامية أن تسعى لإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. فما نحققه من خير ومصلحة في تدبير المعاش في إطار الشريعة ومصلحتها دعوة في حد ذاته وتأليف. ووسيلة أخرى من وسائل الدنيا نستعملها للدلالة على سعادة الآخرة ومصلحتها وطريقها، لإخراج المكلفين من دواعي الهوى ليكونوا عبادا لله اختيارا كما هم له عباد اضطرارا. فخيار الناس

1- صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإسلام.

2- آل عمران133

3- سورة الحديد الآية21.

المسلمون، وخيار المسلمين المؤمنون، وخيار المؤمنين المحسنون، ومن الناس منافقون وأعراب وكفار، ومقصد الشرع الارتقاء بكلٍّ مما هو فيه إلى درجة أعلى.

القاعدة الثالثة:

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها.[1]

درجة الطاعات مرتبطة بما يترتب عليها من مصالح، فكلما عظمت المصلحة، زاد الأجر والثواب في الآخرة، وكلما قويت المفسدة زاد الوزر على فاعلها، ذلك أن المصالح تنقسم إلى الحسن والأحسن، والفاضل والأفضل، كما أن المفاسد فيها القبيح والأقبح والسيء والأسوأ، يعلو الثواب أو العقاب بحسب كل ذلك، على مراتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة.

وتقدير عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عن عمل معين اجتهاد، يشارك فيه أهل الخبرة والاختصاص، وهو مجال خصب في السياسة الشرعية، فتنظيم أشكال اختيار الحكام والولاة، وقواعد العلاقة بين مكونات الأمة، وتنظيم الاختلاف، واتخاذ التدابير اللازمة لوقاية الناس من الأمراض الفتاكة والأوبئة الخطيرة من المصالح العظيمة، بعظمها يعظم الأجر والثواب، وبإهمالها يعظم العقاب.

فليس جرم التنازل للعدو عن بعض أرض المسلمين ومالهم وعرضهم كجرم نقص بعض حقوقهم، وهم على مأمن في أرضهم وعرضهم، ومن الاجتهادات في الباب أن بعض العلماء حرم بيع ما يكون سبب قوة لمحاربي المسلمين، حتى منعوا بيع الشمع لهم لأنهم ينتفعون به في التنقل من أجل محاربة المسلمين.

1- الموافقات ج2ص238.

القاعدة الرابعة:

لا يُعْلَم الفرق بين ما هو أمر وجوب أو أمر ندب، وما هو نهي تحريم أو نهي كراهة من النصوص، إنما يحصل باتباع المعاني والنظر في المصالح على أي مرتبة تقع.[1]

معيار التمييز بين درجات الأحكام، سواء من جهة الأمر أو من جهة النهي هو مقدار ما تحققه من مصالح أو تدفعه من مفاسد، يزداد الأمر تأكيدا من قبل الشارع بحسب المصالح المتحققة، فقد يكون الشيء مباحا تنقله المصلحة إلى درجة الندب أو الوجوب، وقد يكون النهي شديدا فترجعه قوة درئه للمفسدة إلى دائرة المكروه، أو المباح.

وهذا لا يرفع عن طلب فعل الشيء أو الكف عنه من جهة اللفظ صفة التساوي، قال العز بن عبد السلام: «طلب الشرع تحصيل أعلى الطاعات كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة. كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد.»[2]

فالمصلحة الناجمة عن الأمر بالعدل والشورى في نظام الحكم أقوى بلا شك من المصلحة الناجمة عن حكم القاضي بالعدل بين متخاصمين، أو حكم الوالد بين ولدين، وكذا المفسدة الناجمة عن ضد ذلك من الظلم والعدوان، مع أن الأمر بالعدل من جهة اللغة واحد كما في قوله تعالى: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ[3])،

1- الموافقات ج 3ص153.
2- قواعد الأحكام ج 1ص 19.
3- سورة العنكبوت الآية 20.

وقوله سبحانه وتعالى: (وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً[1]).

إن إدراك المجتهد لهذه القاعدة يجعل اجتهاداته متسمة بقدر كبير من المرونة وسلامة القصد في تحقيق الهدف بحسب حجم وعموم المصالح الناجمة عن الأوامر الشرعية، وخطر المفاسد المنبثقة عما نهى عنه الشرع. فمنهم من جوز إمامة من لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد خشية الفتنة، مع إبقاء أصل استحقاق المجتهد الإمامة.

نقل الإمام الشاطبي في الاعتصام[2] رأي الغزالي، قال: «إن الغزالي قال في بيعة المفضول مع وجود الأفضل: إن ترددنا في مبدإ التولية بين مجتهد في علوم الشرائع وبين متقاصر عنها، فيتعين تقديم المجتهد لأن اتباع الناظر علم نفسه له مزية على اتباع علم غيره. فالتقليد والمزايا لا سبيل إلى إهمالها مع القدرة على مراعاتها.

1- سورة النساء الآية 58.

2- ج2 ص103.

القاعدة الخامسة:

إذا كانت المصلحة هي الغالبة عند تناظرها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد. وكذلك إذا غَلبت المفسدة فرفعها هو المقصود الشرعي، ولأجل ذلك وقع النهي المفسدة.[1]

هذا مبني على عدم تمحُّض المصالح في المطلوبات الشرعية من المكلفين، ذلك: "أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب لا تحصل إلا بنصَب مقترن بها أو سابق أو لاحق"[2]، والمقصود الشرعي بحسب الغالب في الأشياء، فإذا كانت المصلحة هي الغالبة، فجلبها هو المطلوب، وإن كانت المفسدة هي الراجحة فدفعها هو المراد الشرعي.

وهذا جار في الأحكام المنصوص عليها، فالمأمورات إنما اتجه إليها طلب الفعل لما يغلب عليها من المصالح، وإن خالطها بعض مفاسد، والمنهيات اتجه إليها طلب الكف لما يرجح فيها من مفاسد وإن امتزجت ببعض المصالح، هذا ما قرره سلطان العلماء العز بن عبد السلام حين قال: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، امتثالا لأمر الله تعالى فيها لقوله سبحانه وتعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُم)[3]. وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة، درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة."[4] وعبر ابن تيمية عن نفس المعنى بقوله: "فإن الأمر والنهي

1- الموافقات ج 2ص 25. 26. 27.

2- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ج1 ص12.

3- سورة التغابن الآية16.

4- قواعد الأحكام في مصالح الأنام ج1 ص83.

وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر"[1].

1- مجموع فتاوى ابن تيمية ج 28 ص 129.

المبحث الثاني: قواعد العلاقة المحددة لضوابط المصلحة

المقصود بالمصلحة هنا المصلحة المرسلة، واستخراج القواعد المتعلقة بها مما يضبط الاجتهاد في السياسة الشرعية في الوقت المعاصر، وذلك لمسيس الحاجة لقواعد الاجتهاد المصلحي في حياة الناس اليومية، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، الاقتصادي أو السياسي أو غير ذلك، فما هي المصلحة المرسلة؟ وما موقف العلماء منها؟ وما أثرها في التقعيد للاجتهاد في السياسة الشرعية؟

القاعدة الأولى:

في تعريف المصلحة المرسلة

تتقارب عبارات العلماء في تعريف المصلحة المرسلة فمن قائل: هي كل مصلحة داخلة في مقصود الشارع ولم يرد في الشرع نص يدل على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على إلغائها، بل تدخل في عموم المصالح، جلبا للمنفعة، ودفعا للضرر. وبعبارة أخرى: هي المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء ولا بالاعتبار، بل تعتمد على كونها مصلحة في ذاتها.

أوهي كما ذكر الشوكاني: «ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى بالمصالح المرسلة، وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به، قال الزركشي: وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك، قال الفخر الرازي في المحصول: «وبالجملة فالأوصاف إنما يلتفت إليها إذا ظن التفات الشرع إليها، وكل ما كان التفات الشرع إليه أكثر، كان ظن كونه معتبرا أقوى. وكلما كان الوصف والحكم أخص، كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا

في حق ذلك الحكم آكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون أعم منه. وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه، فهو غير معتبر أصلا. وأما المناسب الذي لا يعلم أن الشارع ألغاه أو اعتبره، فذلك يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا، وإلا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار. وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة.»[1]

1- إرشاد الفحول للشوكاني 370.

القاعدة الثانية:

العبرة في جلب المصالح ودفع المفاسد إقامة الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا فيما تتوهمه أهواء النفوس.[1]

الغاية الجامعة لجلب المصالح ودرء المفاسد هو رسم خط مستقبلي لها، يمتد من الحياة الدنيا إلى الآخرة، سواء في حياة كل فرد في خاصة نفسه، أو في شأن الجماعة المؤمنة والأمة الإسلامية، فالاجتهاد في جلب أي مصلحة إنما يسدد إذا وضع في حسبانه أن المصلحة المراد تحقيقها من الأحكام والاجتهادات ليست مصلحة متوهمة لدى الناس. وهذا الخلل موجود في السياسات التي تنبني على المصالح الشخصية أو العرقية أو الاقتصادية الضيقة بين الأمم، حتى تصير المصلحة المتوهمة غاية تسوغ كل وسيلة مشروعة، وهذا ظاهر في ما تنتجه الاجتهادات غير الشرعية من انتهاك الأوطان، وإتلاف الأبدان، وإفساد في الأرض تحت شعارات شرعية وغير شرعية.

المرجع الأساس في ذلك هو الخطاب الشرعي لا محض العقول وخالص الأهواء، وليس للعقل استقلالية بالدلالة في أصول الاجتهاد، بل تكون الأدلة العقلية تابعة للأدلة النقلية كما أكد ذلك الإمام الشاطبي في المقدمة الثالثة، قال: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها، نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع»[2].

1- الموافقات ج 2 ص 472.

2- الموافقات ج1ص35.

والشريعة إنما جاءت لإخراج الناس من دواعي أهوائهم وشهواتهم: (وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ)[1].

وقد أكد هذا المعنى ابن الأزرق حيث جعل لحسن السياسة أركانا عديدة[2] من أهمها «إقامة الشريعة» قال: «الركن الثاني: إقامة الشريعة: وذلك لأن المقصود بالخلق، ليس الدنيا فقط، لأنه من حيث فنائها عبث وباطل، وهو تعالى يقول: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُون)[3]، وقال تعالى: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ)[4]، بل الدين المفضي بهم إلى السعادة الأخروية. وقال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[5].)

1- سورة المؤمنون الآية71.

2- الركن الأول: الوزارة. والثالث إعداد الجند والرابع: حفظ المال. والخامس: تكثير العمارة. والسادس: إقامة العدل. والسابع: تولية الخطط الدينية. والثامن: ترتيب المراتب السلطانية. والتاسع:مراعاة رعاية السياسة. والعاشر: مشورة ذوي الرأي والتجربة. والحادي عشر: بذل النصيحة. والثاني عشر: التدبير. والثالث عشر: تقديم الولاة والعمال. والرابع عشر: اتخاذ البطانة وأهل البساط. والخامس عشر: تنظيم المجلس وعوائده. والسادس عشر: تقرير الظهور والاحتجاب. والسابع عشر: ذكر الخاصة والبطانة. والثامن عشر: ظهور العناية بمن له حق أو فيه منفعة. والركن الأخير: رعاية مكانة ذوي السوابق.

3- سورة المؤمنون الآية115.

4- سورة ص الآية27.

5- سورة الذاريات الآية 56.

القاعدة الثالثة:

لا تعتبر المصلحة إلا بثلاثة شروط؛ أن تكون كلية قطعية ضرورية.[1]

هذه الضوابط ذكرها الإمام الغزالي من الشافعية، ورغم أنه يدرج الاستصلاح ضمن الأصول الموهومة: «الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح»[2]، فإنه بين أن سبب إيراده الاستصلاح من الأصول الموهومة، هو تجنب اعتقاد كونه أصلا مستقلا عن الأصول الأربعة المعروفة، لأنه عند التحقيق راجع إليها، قال: «فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلا خامسا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، قلنا: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة. ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند

1- المستصفى للغزالي ج2 ص176.

2- المستصفى ج1ص174، 173.

تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى. فبهذه الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح، وتبين أن الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه، بل من استصلح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا.»[1]

وضرب لذلك أمثلة من ضمنها مسألة تترس العدو بالمسلمين، وبين اجتهاده فيها، ثم قال: «حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأنا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب، لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية.»[2]

فالاجتهاد في السياسة الشرعية إذا انبنى على مصلحة، أو قصد تحقيقها لابد وأن تتوفر فيه الشروط الثلاثة:

أن تكون ضرورية: أي من الضروريات الخمس المعروفة لا من الحاجيات أو التحسينيات.

أن تكون قطعية: يعني أنها ستتحقق حتما لا بمجرد غلبة الظن بوقوعها.

أن تكون كلية: أي عامة يدفع بها ضرر شامل للجماعة في شؤونها.

1- المستصفى ج1 ص 176.

2- نفسه.

القاعدة الرابعة:

كل أصل شرعي تخلف جريانه على وفق الأصول الثابتة، فلا يطَّرد، وليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها.[1]

من الأسباب الأساسية التي تلغي الأخذ بالمصلحة، ولا تبقي لها أثرا في الاجتهاد، مناقضتُها الأصول الثابتة، وهي الكتاب والسنة والإجماع وعدم انسجامها معها: «فإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة.»[2] وقد سبق قول الغزالي في القاعدة السابقة: «فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة. ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع.»[3] وقد تكون المصلحة الجزئية المراد تحقيقها بالاجتهاد سببا في إبطال أصلي كلي، فهذا يلغي اعتبارها من الأساس لأن: «كل تكملة، من حيث هي تكملة، لها شرط؛ وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال.[4] كما «لا يجوز اقتناص معنى يؤدي إلى إلغاء النص.»[5]

1- الموافقات ج 1ص 99.
2- الجويني في البرهان ج2 ص 114.
3- المستصفى ج 1 ص 176 وما بعدها.
4- الموافقات ج2 ص 13.
5- الموافقات ج3 ص 147.

القاعدة الخامسة:

الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل في أحكام العادات الالتفات إلى المعاني.[1]

الاجتهاد المنبني على اعتبار المصالح، إنما يكون مجاله ما هو مرتبط بالعادات، لأن الأصل في العادة مراعاة المصلحة من باب طبائع الأشياء. في حين أن العبادات من صلاة وصوم وغيرها، فإن الأصل فيها الامتثال دون الالتفات إلى المعاني لقصور العقل عن إدراك المقاصد منها، وهذا لا يعني عدم تدبر الحكم والمصالح التي من أجلها شرعت العبادات، بل المقصود عدم اعتبار ذلك أصلا تبنى عليه الاجتهادات. أما تدبر الحِكم على سبيل استنهاض الهمم، وتزكية النفس فذلك مقصود من الشرع. وقد ألف علماؤنا من أرباب السلوك والتزكية في مقاصد الصلاة والصوم والحج ما يرفع الهمم إلى مقامات عالية من الحضور مع المولى عز وجل، ويجعل للعبادة معنى ساميا من معاني الإحسان.

1- الموافقات ج2 ص 300.

القاعدة السادسة:

العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشرع، وإهمالها إسراف أيضا.[1]

قاعدة مبنية على مبدإ الاعتدال والتوازن بين طرفي نقيض في فهم النصوص، مما يؤدي إلى استصعاب تطبيقها، وبالتبع تركها إجمالا، وإما إلى الالتصاق بحرفيتها والتشديد على الناس من خلالها، لأن المقصود العام من الشرع هو التوسط.

وعدم فقه هذه القاعدة سبب في كثير من ظواهر التشدد والغلو، أوالتراخي والإهمال في الاجتهاد في السياسة الشرعية. فمثلا من الناس من يرى تطبيق الحدود الشرعية تخلفا وهتكا لحقوق الإنسان ورجوعا بالبشرية إلى عهود بائدة، ومنهم من يتمسك بها ويطبقها بنفسه أو بمعونة فئته كلما تمكن من ذلك، في حين الإمساك بلباب التوازن في الاجتهاد في السياسة الشرعية يمكن الناس من اختيارات تنهض بالفرد وتصلح المجتمع. وفي مسألة مشاركة المرأة في السياسة الشرعية أيضا مجال دقيق لهذه القاعدة فلا تتبع ظواهر النصوص على تغال يحقق مقصود الشرع، ولا إهمالها ينتج اجتهادا سويا بل الجمع بين الأمرين أكمل وأجدى.

1- الموافقات ج3 ص 154.

المبحث الثالث: القواعد المبينة لأقسام المصالح

القاعدة الأولى:

حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية مقصود للشارع قطعا.[1]

اختلفت تقسيمات المصالح لدى الأصوليين بحسب اختلاف المعايير المعتمدة في ذلك إلى:

أولا: منهم من اعتمد معيار اعتبار الشارع لها وعدمه، فقسم أصحابه المصلحة إلى ثلاثة أقسام: مصلحة شهد الشرع باعتبارها، ومصلحة شهد الشرع ببطلانها، وذلك بدلالة النص على مناقضة الحكم الذي تقتضيه المصلحة. ومصلحة لم يشهد النص لا باعتبارها ولا ببطلانها.2

ثانيا: منهم من اعتبر الخصوص والعموم في التقسيم، فجعلها ثلاثة أنواع:

1 - مصلحة عامة تتعلق بحقوق الخلق كافة، ويدخل تحتها ما فيه حماية للحقوق المرتبطة بالإنسانية كافة.

2 - مصلحة أغلبية تتعلق بمصلحة الغالبية العظمى من المكلفين، إذ ينجم عن ترك الأخذ بها ضرر غالبية فئة من الناس، ومثلوا لذلك بمسألة تضمين الصناع لأن تركه فيه ضرر لأموال الجمع الغفير من الناس (أرباب السلع مثلا)، في مقابل مصلحة الصناع.

3 - مصلحة خاصة أو شخصية: وهي التي تتعلق بشخص بذاته في واقعة معينة.[3]

1- الموافقات ج2 ص 49. 50 51.

2- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي حسين حامد حسان ص16

3- شفاء العليل للإمام الغزالي 184.

ثالثا: ومنهم من راعى التغيُّر وعدمه في تقسيم المصالح، فجعلها قسمين: مصلحة ثابتة لا يطرأ عليها تغيير، وتبقى على صفة الدوام والاستمرار. ومصلحة متغيرة بتغير الأزمان والأحوال والأشخاص.1

رابعا: منهم من اعتمد على قوتها في ذاتها، فتتقسم المصلحة بحسب هذا المعيار إلى ثلاثة أقسام كبرى هي2 الضرورية (وقد أدرجناها في هذه القاعدة أما القسم الثاني والثالث فندرجهما في القاعدتين اللاحقتين):

المصالح الضرورية: الضروريات هي التي لا تقوم مصالح الدين والدنيا إلا بها. وبفقدانها، يختل نظامها. وقد دل الاستقراء أن الشرع قصد الحفاظ على ضروريات خمسة وجودا وعدما:

الدين: وذلك بفرض أصول العبادات، وتزكية الأنفس، وفرض الجهاد بمعنييه العام والخاص.

النفس: سواء بما يوجدها كالمأكل والمشرب، والمسكن والملبس، وما يتبع ذلك. أو بدرء ما يعدمها بشرع القصاص والجنايات.

العقل: بفرض طلب العلم، بشتى صنوفه وأنواعه، وتحريم كل ما يخل بوظائفه كالخمر وسائر المسكرات.

المال: بتشريع سبل الحفاظ عليه وحسن استثماره كأصول المعاملات من بيع وشراء وما يرتبط بهما. وتحريم ما يهدده من سرقة ونهب وسلب وغيرها.

النسل: إيجادا له وحفاظا عليه، بسن التزاوج والتوالد والتكاثر، وذلك أصالة. أما بالتبع، فسَن السكن اللائق، والتعاون على الحياة الكريمة،

1- تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي 321.

2- المستصفى ج1 ص 174

والاهتمام بالصحة الجسدية والنفسية، والمحافظة على الاستقرار الأسري، وغير ذلك قال الشاطبي: "إن النكاح مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن."1

وقد اعتبر صاحب بدائع السلك في طبائع الملك أن من الأصول التي يبنى عليه الملك كليات ما تحفظ به الشريعة قال: «الأصل الثالث: في كليات ما تحفظ به الشريعة، تشييداً لركن الملك به، وهي الضروريات الخمس المتفق على رعايتها في جميع الشرائع، الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، لأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها، بحيث لو انحرفت، لم يبق للدنيا وجود، من حيث الإنسان المكلف، ولا للآخرة من حيث ما وعد بها، فلو عدم الدين وعدم ترتب الجزاء المرتجى ولو عدم الإنسان، لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدبير، ولو عدم النسل لم يمكن البقاء عادة، ولو عدم المال لم يبق عيش. ويحقق هذا النوع من المصالح وظيفتين:

الوظيفة الأولى: حفظها من جانب الوجود، وذلك بإقامة أركانها، ورعاية مكملاتها، فالدين بإظهار شعائره، وبث الدعوة إليه بالترغيب والترهيب. والنفس، بحفظ بقائها بالمآكل والمشارب من داخل، والملابس، والمساكن من خارج. والعقل يتناول ما لا يعود عليه بسكر أو فساد، والنسل، بإقامة أصله المشروع واجتناب وضعه في الحرام. والمال برعاية دخوله في الملك أولاً، وتثميره بعد ثانياً.

الوظيفة الثانية: حفظها من جانب العدم، وذلك بدرك الخلل الواقع والمتوقع فيها. فالدين بجهاد الكافر، وقتل المرتد والزنديق، وقمع الضال

1- الموافقات ج2ص396.

المبتدع، والنفس بالقصاص والدية، والعقل بالحد من المسكر، والأدب في المفسد، والنسل بالحد وتضمين قيم الأولاد في الزنا، والمال بالقطع والتضمين.

تنبيه: من الأصوليين من ألحق بهذه الخمسة سادساً، وهو العرض، وعليه بحفظه من جانب الوجود، باعتقاد سلامته عن المطاعن والقوادح، وجانب القدح بالحد في القذف واللعان.»1

هذا وإن للعلماء -خاصة في العصر الحديث- آراء واجتهادات في مسألة عدد المقاصد الضرورية، هل يمكن الزيادة عليه أو النقص منه، ومعيار ترتيبها حسب سلم الأولويات.

1- بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق ص 30.

القاعدة الثانية:

المصالح الحاجية: الحاجيات هي المفتقر إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج دون أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام والضرر الفادح.[1]

أو هي «ما افتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع، دخل على المكلفين -على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»[2]، فإذا غابت أو افتقد بعضها وقع المكلف فردا كان، أو مجتمعا في حرج شديد. وهي تمثل حصنا واقيا، وسياجا منيعا، يقي المصالح الضرورية من النقص أو الضياع، وعدم مراعاتها -على الدوام- يهدد المصالح بالضياع رأسا، أو تحققها على غير الوجه المطلوب. وضربوا لذلك أمثلة كالحرية الشخصية والحرية الدينية.[3]

1- الموافقات ج 2 ص11.

2- الموافقات ج2ص396.

3- أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة 349.

القاعدة الثالثة:

المصالح التحسينية: التحسينيات هي الأخذ بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات.[1]

ويطلق عليها "الكماليات" أو "التكميليات"، أي الأمور التي لا تحقق أصول المصالح كما في الضروريات، ولا يلزم عن عدمها حرج للمكلفين، ولكنها تتمثل في الأخذ بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[2]. ومعنى ذلك أن الناس يمكنهم الاستغناء عنها في حياتهم المعيشية دون حرج، لكنه قد تقتضي الاعتبارات الخلقية والأدبية الإلزام به كستر العورة، ومنها ما هو مطلوب على وجه الندب والأفضلية كآداب الطعام، وتمثل معراج الرقي في الفضائل الدينية والدنيوية التي بها القرب من الله تعالى إسلاما وإيمانا وإحسانا.

1- الموافقات ج2 ص 11.

2- نفسه.

القاعدة الرابعة:

الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني واختلاله يلزم عنه اختلالهما لا العكس.

هذه من القواعد البيانية للعلاقة بين الأنواع الثلاثة من المقاصد، فالضروريات أساس لبناء المقاصد الشرعية، والاجتهاد في السياسة الشرعية الذي يتحرى الصواب لا يمكنه أن يقفز عن الضروريات لتحقيق الحاجيات أو التحسينيات، بل ينبغي أن تكون كل مؤسسات الاجتهاد في الفقه السياسي حصنا منيعا للضروري من التلف والضياع. وهنا يكون فقهُ الترتيب، وإدراك الأولويات فيصلا في تسديد الاجتهاد السياسي.

القاعدة الخامسة:

قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق، أو الحاجي بإطلاق، اختلال الضروري بوجه ما.

إذا كان من أهم قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية الحفاظ على الضروريات، فلا يعني هذا البتة إهمال التحسينيات أو الحاجيات إهمالا كليا، فَرُبَّ ترك لبعض التحسينيات أو الضروريات بشكل مطلق أثر واضح في تهديد الضروريات نفسها، فالحفاظ على النفس من حيث هي ذات حرمة وكرامة وحرية، لا يعني الحفاظ على مجرد حياتها، حياة استعباد أو تظالم، وهتك لحرمة الآدمي، لأن إهمال كل ذلك على وجه مطلق يهدد بالتبع الأصل الضروري وهو حياة الناس التي بدونها لا معنى للتكلف أصلا، لذلك ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري[1]، وهذه مساحة اجتهادية فسيحة تتغير بحسب الزمن والمكان والحال.

1- الموافقات ج2 ص 17.

القاعدة السادسة:

لم يقع النسخ في القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وإنما وقع في الجزئيات.[1]

النسخ هو إزالة حكم شرعي بحكم شرعي آخر متراخ عنه في الزمن، وهذا لا يمكنه أن يلحق القواعد الكلية التي يتخذها المجتهد في السياسة الشرعية منارا لعمله في تحقيق عزة الأمة وكرامتها. والنسخ الذي يقع في الجزئيات، إنما ينسجم مع قاعدة أخرى من قواعد الشرع الحكيم، فتحريم الخمر إذا كان قد لحقه النسخ مرات، فإنما ذلك مندرج تحت قاعدة كلية غير قابلة للنسخ كقاعدة رفع الحرج عن المكلفين، والتدرج بهم في الاستعداد لتطبيق الأحكام الشرعية حتى تحتل المكان الملائم لها في المنظومة التشريعية للفقه السياسي.

فالاجتهاد في السياسة الشرعية يستهدي بالقواعد الكلية في مواطن التغيير السياسي من حال إلى آخر، ومن وضع إلى ثان حسب ما تقتضيه الظروف والملابسات، ولا يعد الاجتهاد اللاحق ناسخا للسابق، لأن خيط السداد فيه إنما يتصل بالقواعد الكلية لا بالوقائع الجزئية التي لا حد لتغيرها.

إخراج الناس عن عوائدهم والانتقال بهم انتقالا تدرجيا من حال إلى حال أصلح منه في ميزان الشرع، بما يستشرف للأمة مستقبلا موعودا بالنصر والتمكين أمر كلي لابد من الاسترشاد به في كل اجتهاد سليم. ولقد كان من مقررات العلماء السابقين أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، فكل إجراء عملي يمس الأمة في شؤونها العامة ينبغي أن يتوخى المصلحة بحسب ما تم تفصيله من قواعد سابقة.

1- الموافقات ج3 ص 105 117.

الفصل الثاني:
القواعد المبنية على اعتبار المآل

توطئة

مما لا شك فيه أن اعتبار مآلات الأفعال ونتائجها من الأصول الجليلة التي ينبغي أن يتسلح بها المجتهدون في السياسة الشرعية، سواء أكانت هذه الأفعال من المكلف بوصفه فردا يتحمل مسؤولية أعماله، أم مؤسسة بوصفها مكلفة بمسؤولية عامة، نائبة بموجبها على مجموع المكلفين في بلد ما.

إن سداد الاجتهاد في قضايا السياسة الشرعية رهين بالنظر في مآلات التصرفات ونتائجها المتوقعة، بناء على الدراسات العلمية العميقة. اختيار هذا الاجتهاد أو ذاك، والحكم عليه بالوجوب أو الندب أو الحرمة أو الكراهة أو سائر درجات الحكم الشرعي، متوقف أساسا على مدى تحقيقه المقاصد الشرعية المآلية أو عدمه. فما المآل؟ وما القواعد المؤسسة عليه؟ وكيف يمكن ضبط الاجتهاد في السياسة الشرعية بواسطتها؟

مفهوم المآل مأخوذ من مادة: (أ-و-ل)، وفيه معنى الرجوع والمصير والعاقبة، قال صاحب اللسان: «الأَوْلُ: الرجوع. آل الشيءُ يَؤُول أَولاً ومآلاً: رَجَع؛ قال ابن الأَثير: «هو من آلَ الشيءُ يَؤُول إِلى كذا أَي رَجَع وصار إِليه. وآل اللبنُ إِيالاً: تَخَثَّر فاجتمع بعضه إِلى بعضُ.»[1] أي باعتبار ما يصير إليه ويختم به.

وأما في الاصطلاح فهو: «أصل كلي يقتضي اعتباره في تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا»، معنى هذا أنه دليل حاكم بإطلاق. فهو ينتظم مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تشكل بمجموعها كليته»[2]. يقول الإمام الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أومخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من

1- لسان العرب لابن منظور مادة: (أ ول).

2- المصطلح الأصولي عند الشاطبي للدكتور فريد الأنصاري ص 416

المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل. فقد يكون مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة.»[1]

هذا النص الثمين المتين يرسم الخط الاجتهادي المبني على المآلات والعواقب، وفيه:

1 - بيان لعمل المجتهد بناء على هذا الأصل: فلا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل.

2 - أن مآلات الأفعال قد تكون على ضد ما قصدت إليه أصلا: إذ يؤدي استجلاب المصلحة في فعل ما إلى مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها، وقد يكون العكس، فيكون استدفاع مفسدة سببا في مفسدة تساوي أو تزيد.

3 - أن مجال الاجتهاد المبني عليه يحتاج إلى حذق دقيق، وفهم عميق: ذلك أنه صعب المورد، بيد أن فيه حلاوة ومتعة ومنفعة للعباد في كل زمان،

1- الموافقات في أصول الشريعة ج4 ص195،194.

فهو «عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»، خاصة في مجال عمت به البلوى، وارتبطت به مصالح الأمة الإسلامية ارتباطا كليا كالسياسة الشرعية.

أما أدلة اعتباره فقد ثبتت من عدة وجوه:

الأول: أن الشريعة بما هي تكاليف تقع على مسؤولية المكلف، إنما شرعت لمصالح العباد المآلية، فهي إما أخروية أو دنيوية، فإن كان الأول فمعنى المآل فيه واضح جلي، ولا ينبغي إهماله في كل مشروع اجتهادي رشيد، وإن كان الثاني «فإن الأعمال مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.»1

الثاني: «أن مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضا فإن ذلك يؤدي إلى ألا تطلب مصلحة بفعل مشروع ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع وهو خلاف وضع الشريعة.»2

الثالث: أن الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية: والأمثلة على ذلك كثيرة سواء ما كان على الجملة أم على الخصوص.

1- السياسة الشرعية مصدر للتقنين للدكتور عبد الله محمد محمد القاضي ص195.
2- الموافقات ج 4 ص195.

فأما ما كان على الجملة، فكتشريع كثير من الأمور لتحقيق تقواه سبحانه، أو دفعا لتطاول المشركين على هتك الحرمة الربانية كقوله تعالى: (وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُون) [1].

وأما ما كان على الخصوص فكثير:

- كقوله صلى الله عليه وسلم حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقه: فعن عمرو بن دينار سمع جابر بن عبد الله يقول: «كنا في غزاة قال سفيان: يرون أنها غزوة بني المصطلق، فكسع2 رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال المهاجري: يا للمهاجرين. وقال الأنصاري: يا للأنصار فسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «ما بال دعوى الجاهلية. قالوا: رجل من المهاجرين كسع رجلا من الأنصار. فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوها فإنها منتنة، فسمع ذلك عبد الله بن أبي بن سلول، فقال: أو قد فعلوها، والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال: عمر يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه.»3
- عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم، أن رسول صلى الله عليه وسلم قال: «ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا

1- سورة الأنعام الآية 108.

2- ضرب دبره بيده أو بسيفه.

3- أخرجه الترمذي تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أبو عيسى حديث حسن صحيح.

عن قواعد إبراهيم. فقلت: «يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم»، فقال: «لولا حدثان قومك بالكفر.»[1] وبمقتضى هذا أفتى مالك الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم فقال له: «لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله».

- عن ثابت عن أنس أن أعرابيا بال في المسجد، فقام إليه بعض القوم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوه، ولا تزرموه، قال: فلما فرغ دعا بدلو من ماء فصبه عليه.»[2]

فجميع هذه الأدلة أفادت القطع باعتبار الشارع للمآلات فيما يشرعه لعباده. وعليه، فإن من أهم القواعد المبنية على هذا الأساس والتي لا يستغني عنها المجتهد في السياسة الشرعية هي:

- قاعدة الذرائع.
- قاعدة الحيل.
- قاعدة الاستحسان.
- قاعدة مراعاة الخلاف.

1- أخرجه البخاري كتاب الأنبياء باب قول الله تعالى» واتخذ الله إبراهيم خليلا».

2- صحيح مسلم كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصل في المسجد.

المبحث الأول: قاعدة الذرائع

المطلب الأول: تعريف الذرائع

تعريف الذريعة في اللغة لفظ يدل على عدة معان منها: السبب والوسيلة الموصلة إلى أمر ما، ومنها التستر والتأهب، ومنها الاحتيال والمخاتلة، ومنها أيضا القيد بالذراع. جاء في لسان العرب: «الذَّرِيعة: الوسيلة المفضية إلى الشّيء، وقد تَذَرَّع فلان بذَريعةٍ أَي توسَّل، والجمع الذرائعُ. يقال: فلان ذريعتي إليك أي سببي وَصِلَتي الّذي أتسبّب به إليك. والذّريعة السّبب إلى الشّيء، وأصله أنّ الذّريعة في كلامهم جَمَلٌ يُخْتَلُ به الصّيد؛ يمشي الصّيّاد إلى جنبه فيستتر ويرمي الصّيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يُسَيَّبُ أوّلاً مع الوحش حتّى تألفه. والتذْرِيع: فضل حبل القَيد يُوثَق بالذراع، اسم كالتَّنْبيت لا مصدر كالتَّصْويت. وذُرِّعَ البعيرُ وذُرِّعَ له: قُيِّدَ في ذراعَيْه جميعاً. يقال: ذَرَّعَ فلان لبعيره إذا قَيَّدَه بفضل خِطامه في ذراعه، والعرب تسميه تَذْرِيعا.»[1]

أما في الاصطلاح، فقد اشتهر سد الذرائع بالدلالة على: «الطرق المفضية إلى المفاسد، أو الأشياء التي في أصلها مباحة، لكن يتوصل بها إلى فعل محرم محظور»، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والذريعة: ما كانت وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم - ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة - ولهذا قيل: الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم»[2]. ومنهم من عرفها بأنها «حسم مادّة وسائل الفساد دفعاً لها، متى كان الفعل السّالم عن المفسدة

1- لسان العرب مادة (ذ. ر. ع).
2- الفتاوى الكبرى ج 6 ص 172.

وسيلةً للمفسدة، منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور»[1]، وذهب الشاطبي إلى القول: «قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة.»[2]

والحق أن الذريعة كما تكون بفعل المباح للوصول للمحظور، تكون بفعل يؤدي إلى مطلوب شرعا فيأخذ حكمه، وهذا ما نبه إليه القرافي رحمه الله حين قال: «تنبيه اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة. الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وأقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة.»[3]

يتلخص لنا مما سبق:

1 - أن قاعدة الذرائع قاعدة اجتهادية، فرع من فروع اعتبار المآل الذي هو أصل اجتهادي عام يشغل مساحة واسعة أثناء تنزيل الأحكام الشرعية في الواقع.

2 - أن الأحكام الشرعية عموما، وما تعلق بالسياسة الشرعية على وجه الخصوص قسمان:

أولها: ما كان مقصدا مطلوبا من شرع الحكم، والمصالح المستجلبة والمفاسد المدفوعة.

1- الفروق للقرافي ج2 ص38.
2- الموافقات ج4 ص198.
3- الفروق ج2ص38 39.

ثانيها: ما كان وسيلة للمقصود، وطريقا مفضيا إليه، فحكمه حكم مقصوده، ومنه قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، كما نبه على ذلك الإمام القرافي رحمه الله تعالى.

أن قاعدة الذرائع ذات شقين أساسين:

الأول: أن الاجتهاد الصائب هو فتحها (فتح الذرائع) متى كانت مفضية لمقصود شرعي، ذلك أن وسيلة المطلوب وجوبا أو ندبا أو إباحة، مطلوبة بنفس القدر.

الثاني: أن السداد في الاجتهاد هو سدها، وذلك حينما تكون الوسيلة لغير مقصود من شرع الحكم، لأن وسيلة المحرم محرم، والمفضي إلى مفسدة منهي عنه.

المطلب الثاني: حجية قاعدة الذرائع

أوردت المصادر الأصولية في شأن دليلية هذه القاعدة اختلافات كثيرة، مآلها إلى الاتفاق المبدئي في تحقيق مناط القاعدة في بعض جزئياتها. ولقد بين القرافي أنه ليس خاصا بمذهب مالك، كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع على ثلاثة أقسام:

1 - قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه.

2 - قسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم.

3 - قسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟

وأما الشاطبي فقد أنهى كلامه على الاختلاف الحاصل بقوله: «فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة.»[1] وعموما فإن العمل بالذرائع ثابت بالنصوص الشرعية وبالاستقراء العام، وبيان ذلك كالآتي:

أولا: الأدلة من النصوص الشرعية

أدلة من القرآن الكريم:

قال الله تعالى: (وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُون)[2]، فقد نهى تبارك وتعالى عن سبّ آلهة الكفّار لئلاّ يكون ذلك ذريعةً إلى سبّ الله تعالى.

1- الموافقات ج4 ص 200. 201.

2- سورة الأنعام الآية 108.

- قوله جل ثناؤه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيم).1 فنهى الله تعالى المؤمنين عن قول: «راعنا» للنبي صلى الله عليه وسلم سدا لذريعة اتخاذ اليهود ذلك سبيلا لسب النبي صلى الله عليه وسلم، وهي بلغة اليهود سب من الرعونة فسُرُّوا بذلك، وخاطبوا بها النبي صلى الله عليه وسلم.
- قوله جل ذكره: (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ، وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون)[2]، والذريعة المراد سدها من ذلك هو عدم سماع الرجال صوت الخلخال فيثر ذلك دواعي الفتنة.
- قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً) 3، ففي هذه الآية نهى الله تعالى عن الإقامة في أرض الكفر، إن كان فيه مفسد محققة، وترك الهجرة إلى بلد الإسلام، حيث تؤمن المفسدة، مع أنَّ الإقامة لا يلزم منها في ظاهرها كفر ولا نفاق ولا ما دون ذلك، ولكن لما كانت الإقامة الدائمة بين الكفار تؤثر في سلوك المسلم سلبا، وتعرضه لفتنة ترك الدين أصلا، ولو بعد زمن، نهى الله تعالى عنها سداً لذريعة المفسدة، وفي هذا نظر ونقاش في الوقت الحالي.

1- سورة البقرة الآية 104.
2- سورة النور الآية31.
3- سورة النساء الآية 97.

من السنة النبوية الشريفة:

- عن أبي الحوراء السعدي قال قلت للحسن بن علي، ما حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة وإن الكذب ريبة»[1]. فاختيار ترك ما هو مباح، إنما هو لسد ذريعة الوقوع في المحظور.

- عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شبه عليه من الإثم، كان لما استبان أترك. ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم، أوشك أن يواقع ما استبان. والمعاصي حمى الله من يرتع حول الحمى، يوشك أن يواقعه»[2].

- عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل، فيسب أباه ويسب أمه.»[3]

1- أخرجه الترمذي كتاب صفة القيام والرقائق والورع، قال:» وهذا حديث حسن صحيح».

2- أخرجه البخاري كتاب البيوع باب الحلال بين والحرام بين.

3- أخرجه البخاري كتاب الأدب باب لا يسب الرجل والديه.

وعلى كلٍّ، فأَبواب الذرائع في الكتاب والسنة يطول ذكرها، ولا يمكن حصرها[1]، وقد ساق الإمام ابن القيم رحمه الله تسعة وتسعين دليلاً على اعتبارها.[2] وقد عُلم بالاستقراء أن موارد التّحريم في الكتاب والسّنّة يظهر أنّ المحرّمات منها ما هو محرّم تحريم المقاصد، كتحريم الشّرك والزّنى وشرب الخمر والقتل العدوان، ومنها ما هو تحريم للوسائل والذّرائع الموصّلة لذلك والمسهّلة له. يقول ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها؛ كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرَّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها، والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليها، فإنه يحرمها، ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى تأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده. وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي

1- ذكره ابن رشد في المقدمات نقلا عن تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام

2- إعلام الموقعين ج3 ص 177 - 205

في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها.»[1]

إن مجالات حركة الاجتهاد في السياسة الشرعية عرضة في كل وقت وحين لذرائع تتطلب فتحا وتوسعة، وأخرى تستدعي سدا وتضييقا بحسب ما تفضي إليه من نتائج ومآلات، ولكن ما هي قيود وضوابط اللجوء إلى سد الذرائع؟

1- إعلام الموقعين ج3ص173.

المطلب الثالث: ضوابط سد الذريعة

الضابط الأول:

أن يكون الفعل المأذون فيه مؤدياً إلى الفساد أو إلى مفسدة غالبة، فإن كانت المفسدة المرتبة عليه نادرة لا يقال بذلك، لأن النادر لا ترتب عليه الأحكام ولا تعلَّق به. فيلزم النظر في أصل الفعل، فإن كان منهيا عنه غير مأذون فيه، فهو مجمع على منعه، كمن يدعي أن لا صلة للقرآن الكريم والسنة النبوية بشؤون الحكم وتسيير الدولة. أما إن كان أصل الفعل مأذونا به، وترتب عنه ضرر واضح لغيره فتسد ذريعة الضرر. وهو محل اجتهاد ونظر، كمن عرضت عليه المشاركة في حكومة ما، وكانت هذه المشاركة تفضي إلى هدم المقاصد التي من أجلها يعمل ويسعى، بحيث يصير في قبضة الحاكم الظالم، فالراجح عدم المشاركة، وعدم السكوت عن المطالبة برفع الظلم، وتحقيق حرية العباد في قول كلمة الحق.

الضابط الثاني:

أن تكون المفسدة الناتجة عن فعل المأذون مساوية لمصلحته أو أكثر، فإن كانت مصلحة فعل المأذون أكثر من المفسدة المترتبة على الفعل، فإنه لا تسد الذريعة.

وبناء عليه، فالأقسام ثلاثة:

الأول: أن تكون المفسدة المترتبة على فعل المأذون مساوية لمصلحته:فحينئذٍ يسد هذا الفعل ويمنع.

الثاني: أن تكون المفسدة المترتبة على فعل المأذون أكثر من المصلحة المترتبة على سده فإنه يمنع حينئذٍ أيضاً، بأن تكون راجحة على مصلحة الفعل المأذون فيه من باب غلبة الظن.

الثالث: أن تكون المفسدة المترتبة على فعله أقل من المصلحة المترتبة عليه فإنه حينئذٍ لا يسد.

إن الاجتهاد في السياسة الشرعية ينبغي أن يتسلح بفقه الذرائع، ومن رزق الحكمة في تنزيل الأحكام الاجتهادية بناء على قاعدة الذرائع، فقد رزق ربع التكليف، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان، أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود، وهو نوعان، أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين.»[1]

ينبغي للاجتهاد في السياسة الشرعية أن يتوخى الحذر من الانزلاق إلى التشديد على الناس بدعوى سد الذريعة، وذلك بالتدقيق في الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذ هي معيار السياسة الشرعية في التعامل مع كل القضايا التي تتطلب إعمالا للفكر والاجتهاد، ولنضرب لذلك أمثلة بحسب ما يقتضيه المقام:

المثال الأول: فتنة النصر والفتح.

ذلك أن هجوم الأموال المكتسبة من البلدان المفتوحة كان فتنة للمسلمين الذين تربوا في عهد الإسلام الأول في حياة عادية امتازت بها الجزيرة العربية،

1- إعلام الموقعين ج 3 ص174 وما بعدها.

فكان حريا بالناس أن يسدوا ذريعة الدنيا، إلا أن الفرح بالنصر كان في الدنيا، وبفعل التغيرات التاريخية، نشأ في الإسلام أجيال تتنافس الدنيا. وكذلك يقع في نصر كل أمة على غيرها في كل الأزمان، إلا من رحم الله تعالى، وهذا موطن هام للاجتهاد في الفقه السياسي. فقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من مغبة نشوة النصر والفرح بالعائد الدنيوي، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَا الْفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ وَلَكِنِّي أَخْشَى أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا وَتُهْلِكَكُمْ كَمَا أَهْلَكَتْهُمْ.»[1]

المثال الثاني: مشاركة المرأة في الشأن السياسي العام.

ضيق بعض الذين سبقونا بالإيمان في فقه المرأة إلى حد الانحباس خاصة فيما يتعلق بالشأن العام، بعد أن كان زمن النبوة والخلافة الراشدة خاليا من التضييق، وخير مثال على ذلك خروج المرأة إلى العبادة في المساجد، فعن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[2]، ولكن لما تغيرت النفوس، وضعف وازع التقوى في القلوب، وصار خروج النساء إلى المساجد ليلا سببا في تعرضهن للأذى من ذوي النفوس المريضة من الرجال، قالت أمنا عائشة رضي الله عنها: «لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن من المساجد» ثم صار هذا الرأي الاجتهادي الاستثنائي سدا لذريعة مؤقتة، حكما أصليا عليه تقاس النوازل.

والحق أن فقه المرأة في العصر الحالي يحتاج إلى اجتهاد مسدد يفتح الذريعة للمشاركة في الشأن العام من طلب للعلم، وإسداء للنصح، وتحفيزا على العمل الصالح، وتآمرا بالمعروف، وتناهيا عن المنكر. بل لا سعادة للرجل نفسه والمرأة

1- صحيح البخاري حديث رقم [4015]، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرا.

2- صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة.

قابعة في البيت، رهينة الجهل والخرافة. إن الله تعالى قسم العالم بين الرجل والمرأة قسمة تنوعٍ في الوظائف وتكامل لا قسمة انعزال وانزواء.

المثال الثالث: دفع المال للكفار لاستنقاذ أسرى المسلمين.

فأصل دفع المال للكفار محرم لأن فيه إعانة للكفار وتقوية لهم على المسلمين، ومع ذلك فالدفع جائز عند المالكية لأن هذا الفعل يفضي إلى مصلحة راجحة على تلك المفسدة، وهي تخليص المسلمين من الرق والقتل والفتنة في الدين لو تركوا بأيدي المشركين، وهذا من تطبيقات الشافعية على قاعدة الذرائع، يقول السيوطي: «لو أحاط الكفار بالمسلمين ولا مقاومة لهم جاز دفع المال إليهم، وكذا استنقاذ الأسرى منهم بالمال إذا لم يمكن غيره، لأن مفسدة بقائهم في أيديهم واصطلامهم أعظم من بذل المال.»[1]

1- السياسة الشرعية مصدر للتقنين بتصرف ص216.

المبحث الثاني: قاعدة الحيل

المطلب الأول: تعريف الحيل

الحيل في اللغة جمع حيلة، وتجمع أيضا على حيلات. وهي من الاحتيال. قال ابن سيده: الحَوْل والحَيْل والحِوَل والحِيلة والحَوِيل والمَحالة والاحتيال والتَّحَوُّل والتَّحَيُّل، كل ذلك: الحِذْقُ وجَوْدَةُ النظر والقدرةُ على دِقَّة التصرُّف. ورجل حُوَلٌ وحُوَلة، مثل هُمَزَة، وحُولة وحُوَّل وحَوَالِيٌّ وحُوَالِيٌّ وحوَلْوَل: مُحْتال شديد الاحتيال. واللفظ أكثر ظهورها في الفعل المذموم، وقد يقصد بها الوجه المحمود، ومن هذا الوجه قوله تعالى في وصف من تخلف عن الهجرة لعذر:[لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً] [1]. وشاع استعمالها في أعراف الناس فيما فيه توظيف للطرق الخفية، وأساليب الخداع للتوصل إلى أغراض مرسومة من قبل، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «ثم غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه، بحيث لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفطنة؛ فهذا أخص من موضوعها في أصل اللغة، وسواء كان المقصود أمراً جائزاً أو محرماً، وأخص من هذا استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً، أو عقلاً، أو عادة، فهذا هو الغالب عليها في عرف الناس؛ فإنهم يقولون: فلان من أرباب الحيل، ولا تعاملوه، فإنه متحيل، وفلان يعلم الناس الحيل، وهذا من استعمال المطلق في بعض أنواعه كالدابة والحيوان وغيرهما»[2].

1- سورة النساء الآية 98.

2- إعلام الموقعين ج3ص188.

الحيلة في الاصطلاح

اختلف المضمون الاصطلاحي بحسب موقف العلماء من مشروعيتها، فالذين رأوها مخالفة للشرع كالشاطبي رحمه الله يرون أن: «حقيقتها المشهورة، تقديم عمل ظاهره الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.»[1] بينما يرى آخرون وعلى رأسهم الأحناف أنها مجرد الخروج من المحظور بنوع من التحيل، لا المكر والخديعة للانفلات من حوزة الشرع.[2] وعليه، فاعتبار مقصد المتحيل ونيته ركنٌ أساسي في هذه القاعدة، وهو أهم فارق بينه وبين

1- الموافقات ج4 ص201

2- لقد عني العلماء بقاعدة الحيل أيما عناية، منذ العصور الأولى لتدوين العلم وظهور المذاهب الفقهية فهذا الإمام البخاري رحمه الله تعالى يفرد كتابا خاصا سماه «كتاب الحيل». ومن الحنابلة تحدث شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن هذا الموضوع لما بين بطلان التحليل في « بيان الدليل على تحريم التحليل»، ولعله فعل ذلك لأن هذا النوع من الاحتيال، كان مشتهرا في زمانه. واختصر محمد بن علي البعلي مؤلفَ شيخ الإسلام السابق في «شفاء العليل في اختصار إبطال التحليل»، كما خصص ابن القيم رحمه الله تعالى قسماً كبيراً من كتابه «إعلام الموقعين» للكلام عن الحيل، ومعظم ما فيه مأخوذ من كلام شيخه ابن تيمية في «بيان الدليل»، زاد عليه حسن التنسيق، مع جمال الأسلوب وسهولته. أما لدى المالكية، فقد تصدى للموضوع إمام المقاصد رحمه الله تعالى في « الموافقات في أًصول الشريعة» في قسم خاص من كتابه ليبين رأيه فيه. ونسب للإمام محمد بن الحسن الشيباني من الحنفية « المخارج في الحيل».. ومن الشافعية ألف القزميني كتابا تحت عنوان «الحيل في الفقه»، كما ألف الحصاف الحنفي كتاب «الحيل والمخارج». هذا، وكتب أصول الفقه القديمة مليئة بالحديث عن الموضوع. أما في الوقت المعاصر فهناك بحوث جيدة، منها كتاب « الحيل الفقهية في المعاملات المالية»، لمحمد بن إبراهيم، إذ خصص القسم الثاني منه لتطبيقات عملية للحيل في باب «المعاملات» مبينا الحكم الشرعي منها. ومنها أيضا «الحيل المحظور منها والمشروع» للدكتور- عبد السلام دهني.و«الحيل الشرعية بين الحظر والإباحة» لنشوة العلواني، و«الحيل وأحكامها في الشريعة الإسلامية» للدكتور- سعد بن غرير السلمي.

القاعدة السابقة (قاعدة سد الذرائع). ولتتضح الصورة نبين موقف الحنفية، ثم غيرهم في الموضوع.

المطلب الثاني: حجية الحيل

اشتهر الأحناف باعتبارها أكثر من غيرهم. وذلك ما لم يكن في الأخذ بها قصد صريح في التنصل من تكاليف الشرع وهدم مقاصده، مثل النطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها تحيلاً بها لحفظ النفس من الإزهاق والقلب مطمئن بالإيمان.[1] واشتهار هم باعتبار الحيل والأخذ بها، سواء فيما نقل منها في مدوناتهم، أو ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله من مسائل، فلم يكن بالمعنى المحظور للأخذ بالحيل، وإنما كان فيه تطويع للواقع ليوافق الشرع وتبرئة ذمة لمستفتي مما قد يقع فيه، وفي كل ذلك معنى اعتبار المآل الذي يؤول إليه عمل المكلف. ولا شك أن حدة ذكاء الإمام أبي حنيفة وحسن فهمه، ودقة استنباطه، جعله قادراً على إيجاد مخارج شرعية سليمة لكثير من المعضلات الفقهية التي يقع فيها الناس، ولم يكن رحمه الله باحثا عن الترخص، أو التنصل من الأحكام الشرعية، ولم يكن يستخدمها إلا في حالات محدودة. إلا أن الذين جاؤوا بعده توسعوا في ذلك فزلت أقدام، وخرجوا عن حد الاعتدال المرغوب.

وفي معرض بيان موقفهم من الحيل، قال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: «اختلف الناس في كتاب الحيل أنه من تصنيف محمد رحمه الله[2] أم لا، كان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك ويقول: من قال: إن محمدا رحمه الله صنف كتابا سماه «الحيل» فلا تصدقه، وما في أيدي الناس، فإنما جمعه وراقو

1- الموافقات، ج4ص204، والاعتصام ج2ص139.

2- هو محمد بن الحسن محمد بن الحسن بن فرقد، العلامة، فقيه العراق أبو عبد الله الشيباني، الكوفي، صاحب أبي حنيفة.

بغداد. فإن الحيل في الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة. ثم ساق أدلة على رأيه من الكتاب والسنة كما يلي:

من الكتاب الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ. إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّاب﴾[1]. هذا تعليم المخرج لأيوب عليه السلام عن يمينه التي حلف ليضربن زوجته مائة، فإنه حين قالت له: لو ذبحت عناقا باسم الشيطان (في قصة طويلة أوردها أهل التفسير رحمهم الله). وذلك أن أيوب عليه الصلاة والسلام كان قد غضب على زوجته ووجد عليها في أمر فعلته قيل باعت ضفيرتها بخبز فأطعمته إياه فلامها على ذلك وحلف إن شفاه الله تعالى ليضربنها مائة جلدة وقيل لغير ذلك من الأسباب فلما شفاه الله عز وجل وعافاه ما كان جزاؤها مع هذه الخدمة التامة والرحمة والشفقة والإحسان أن تقابل بالضرب فأفتاه الله عز وجل أن يأخذ ضغثا وهو الشمراخ فيه مائة قضيب فيضربها به ضربة واحدة وقد برت يمينه وخرج من حنثه ووفى بنذره وهذا من الفرج والمخرج لمن اتقى الله تعالى وأناب إليه ولهذا قال جل وعلا: (إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ) أثنى الله تعالى عليه ومدحه بأنه «نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» أي رَجَّاع منيب ولهذا قال جل جلاله: (وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً.وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً) [2].

1- سورة ص الآية 44.

2- سورة الطلاق الآيتان 3و4.

قوله تعالى: (وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَاْ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ. فَإِن لَّمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلاَ كَيْلَ لَكُمْ عِندِي وَلاَ تَقْرَبُونِ) إلى قوله تعالى: (فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاء أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاء أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ) [1]. وكان هذا حيلة منه لاستبقاء أخيه عنده ليوقف إخوته على مقصوده.

من السنة النبوية الشريفة:

ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم الأحزاب لعروة بن مسعود في شأن بني قريظة: «فلعلنا أمرناهم بذلك، فلما قال له عمر رضي الله عنه في ذلك، قال عليه السلام: «الحرب خدعة» وكان ذلك منه اكتساب حيلة ومخرج من الإثم بتقييد الكلام بـ «لعل».[2]

لما أتاه صلى الله عليه وسلم رجل وأخبره أنه حلف بطلاق امرأته ثلاثا أن لا يكلم أخاه قال له: طلقها واحدة، فإذا انقضت عِدَّتها فكلِّم أخاك ثم تزوجها. فالحاصل: أن ما يتخلص به الرجل من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن، وإنما يكره ذلك أن يحتال في حق لرجل حتى يبطله أو في باطل حتى يموهه، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة فما كان على هذا السبيل فهو مكروه، وما كان على السبيل الذي قلنا أولا فلا بأس به.[3]

ولقد نبه الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى إلى هذا الأمر في معرض بيانه لسوء تصوير المستشرقين لمفهوم فقه الحيل، قال: «فالحيلة في نظر هؤلاء المستشرقين عمل يوافق في شكله ومظهره مطلب الشرع، وهو في نتيجته احتيال

1- سورة يوسف الآيتان 59 60

2- كنز العمال ج10 ص 459.

3- المبسوط للإمام السرخسي كتاب ط الحيل ص 211.

على الخروج من سلطان الشرع، وتفويت لأحكامه، هذه نظرة أولئك العلماء الأوربيين إلى الحيلة، وهي تتفق إلى حد كبير مع الحيل التي ابتدعها المتأخرون للتخلص من الأحكام الشرعية مع اتفاقها في ظاهر الأمر، ولكنها لا تنطبق على الحيل المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه الأولين؛ فإن حيلهم كانت للوصول إلى الحق أحياناً، ولتتفق مع قيودهم التي قيدوا بها العقود، ولتتفق أحكامها مع المقاصد الشرعية لا لتجافيها وتنأى عنها، وللتيسير على الناس، ومنع الحرج إذا ضيقوا على أنفسهم بأيمان أقسموها، وكانت لإرشاد الناس إلى الشروط الشرعية التي يحتاطون بها لحقوقهم وحمايتها من العبث.»[1]

الحيل عند غير الحنفية وأقسامها:

يرى الحنابلة أن للحيل معنيان: معنى عام وهو التوسل إلى أمر بشيء من الحذق ودقة النظر، وهذا بحسب مآله، والثاني، وهو استعمال الحذق والاحتيال للتنصل من مراد شرعي وهو الذي عليه الاصطلاح، فهو عندهم محظور مذموم. فابن القيم رحمه الله تعالى قسم الحيل بالمعنى الأول إلى خمسة أقسام تبعاً للأحكام الخمسة: الواجب، المندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم. قال رحمه الله تعالى: «وإذا قسمت باعتبارها لغة انقسمت إلى الأحكام الخمسة؛ فإن مباشرة الأسباب الواجبة حيلة على حصول مسبباتها؛ فالأكل والشرب واللبس والسفر الواجب حيلة على المقصود منه، والعقود الشرعية واجبها ومستحبها ومباحها كلها حيلة على حصول المعقود عليه، والأسباب المحرمة كلها حيلة على حصول مقاصدها منها. ثم قال: «وليس كلامنا في الحيلة بهذا الاعتبار العام الذي هو مورد التقسيم إلى مباح ومحظور؛ فالحيلة جنس تحته التوصل إلى فعل الواجب، وترك المحرم، وتخليص الحق، ونصر المظلوم،

1- أبو حنيفة ص 434.

وقهر الظالم وعقوبة المعتدي، وتحته التوصل إلى استحلال المحرم، وإبطال الحقوق، وإسقاط الواجبات»[1].

فحكم الحيلة إذن يأخذ حكم مقصدها ووسيلتها، وبما أن الأعم الأغلب استخدامها في الشر، وتعطيل الشريعة والتنصل من أحكامها فيدخلها في المحظور. أما الإفتاء بها وتعليمها للناس، وإنفاذها في الحكم، إخراج بواسطتها مما يقعون فيه من مآزق؛ فأول ما حدث في الإسلام -كما أكد ذلك ابن تيمية رحمه الله تعالى- في أواخر عصر صغار التابعين بعد المائة الأولى، وليس فيها حيلة واحدة تؤثر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل المستفيض عن الصحابة أنهم كانوا إذا سئلوا عن فعل شيء من ذلك أعظموه وزجروا عنه».[2]

أما المالكية وعلى رأسهم الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى فيطلق الحيل بالمعنى الأصولي على: «تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع.»[3] فالحيل بهذا المعنى منهي عنها وذلك لعدة اعتبارات:

الأول: إن «التحيل» في هذا الاصطلاح لا يتحقق إلا إذا كان هناك فعل ظاهر المشروعية، بيد أن الغرض منه تحقيق غير مقصد الشارع. ومثاله: «الواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة؛ فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو

1- إعلام الموقعين ج5 ص 188

2- بيان الدليل ص 121.

3- الموافقات ج 4 ص 201.

المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية1.

الثاني: إن التحيل بهذا بالمعنى خاضع لقواعد المصالح التي سبق لنا بيانها، ذلك أنه تعارضت فيه مصلحة الأصل مع مفسدة المآل، فكان حكم التحيل المنع ترجيحاً لمفسدة المآل على مصلحة الأصل، فمفسدة المآل هادمة لمقاصد التشريع.

الثالث: إن التحيل المنهي عنه هو ما آل بالتصرف المُتحيَّل به إلى هدم أصل شرعي ذي مقصد كلي، ومناقضة مصلحة شرعية جزئية، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «إذا ثبت هذا، فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها، والنهي عنها، ما هدم أصلاً شرعياً، وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً ولا تناقض مصلحة، شهد الشرع باعتبارها، فغير داخل في النهي، ولا هي باطلة.»2

ولقد استدل أصحاب هذا الرأي بعدة أدلة منها:

من الكتاب الكريم:

- قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَواْ مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ. فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِين) [3]، والمقصود أن طائفة من اليهود ابتلاهم الله تعالى بتحريم الصيد عليهم يوم السبت الذي كان السمك فيه كثيرا بعدما أباحه في بقية الأيام التي لا يكون فيها السمك بنفس الكثرة، فعمدوا إلى التنصل من أمر الله تعالى بالحيل الماكرة،

1- نفسه

2- الموافقات ج2ص387.

3- سورة البقرة الآية65.

وذلك بأن حفروا حفراً بجانب البحر ليدخلها السمك فلا يستطيع الخروج منه، وهكذا يستخرجوها يوم الأحد ويأكلوها، فكان عقابهم من الله جل وعلا المسخ إلى قردة وخنازير.

- قوله جل ذكره: (إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلَا يَسْتَثْنُونَ. فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ. فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ. فَتَنَادَوا مُصْبِحِينَ. أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِن كُنتُمْ صَارِمِينَ. فَانطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخَافَتُونَ. أَن لَّا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ)[1]. لقد كان من عادة الفقراء أن يلتقطون ما تساقط من الثمر بعد حصاده فاتفق أصحاب الجنان أن يحصدوا ليلا من أجل حرمان الفقراء، فعاقبهم الله تعالى على احتيالهم هذا بإتلاف جنانهم وضياع أموالهم.

من السنة النبوية الشريفة:

عن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا أخبركم بالتيس المستعار. قالوا بلى يا رسول الله. قال: «هو المحلل، لعن الله المحلل والمحلل له»[2]. فمعلوم أن الرجل إذا طلق زوجته ثلاثاً حرمت عليه حتى تتزوج غيره زواجاً حقيقاً مستوفيا أركانه وشروطه، ثم إذا حصل بينهما طلاق جاز رجوعها إلى زوجها الأول، فيعمد البعض إلى الاحتيال لتحل له زوجته، فيتفق مع آخر ليتزوجها ويطلقها لترجع إلى زوجها الأول، وقد لعن النبي صلى الله عليه

1- سورة القلم من الآية 17 إلى 24.

2- أخرجه ابن ماجة كتاب النكاح باب المحلل والمحلل له.

وسلم أصحاب هذا الفعل، وفيه دليل على عظمة الجرم عند الله تعالى؛ لذلك استحق صاحبه العقوبة عليه، بل زاد النبي صلى الله عليه وسلم تحقيراً هذا الفعل وصاحبه فسماه: «التيس المستعار».

من الاستقراء:

يدل استقراء نصوص الشريعة على أن المبادئَ عامةٌ والقواعدُ كليةٌ، ناهضةٌ بحظر الحيل وإبطالها، ذلك أن أحكام الشرع قائمة على مقاصد مغياة، ومن ذلك:

أنه على النيات في الأقوال والأفعال تتوقف الصحة والفساد، وعلى توافق قصد المكلف مع مقصد الشارع أو مخالفته يكتسب الفعل صحة أو فساداً، ذلك أن الأمور بمقاصدها أقوالا كانت أم أعمالا.

أن مقصد الشارع من التشريع هو إقامة مصالح الدارين على وجه لا يختل لها به نظام، وعليه فكل من سعى في الإخلال به أُبطِل سعيه، ورُدَّ عليه تحيله، إذ: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل.»[1] ومآل تصرف المتحيل إبطال لمقصد الشارع، والمآل معتبر مقصود شرعاً.

1- الموافقات ج2 ص 331.

خلاصة

إن إدراك المجتهد في السياسة الشرعية لقاعدة الحيل أمر لا مناص منه، ذلك أن مجالات السياسة الشرعية الكثيرة والمتعددة، المتداخلة والمتشابكة، تعد بحق أكثر المجالات خصوبة لاعتماد الحيل من أجل الوصول إلى مقاصد سياسية شخصية أو حزبية، أو «مصلحية» (بمعنى العقلية الانتهازية).

ففي التدافع السياسي اليوم أحزاب سياسية متنافسة متصارعة، ومصالح متنازع عليها، وأنظمة قائمة تحافظ على توازنها واستمرارها، وقوى عالمية تفرض توجهاتها، والكل مستعد لتبني بعض شعارات الإسلام من أجل تحقيق الهدف السياسي المرسوم من ذي قبل كالتسامح والحوار بين الأديان، والمشترك الإنساني و«لا أحد يحتكر الإسلام، فكلنا مسلمون»، إلى غير ذلك من المقولات التي قد تلبس على المشتغلين بالسياسة من أبناء المسلمين.

إنه من واجب المجتهدين اليوم في السياسة الشرعية أن يتخذوا الوسائل الشرعية للغايات الشرعية، مع مراعاة الظرف والعصر والمصر دون أن يتبلدوا أمام حيل الخصوم والأعداء، ودون أن ننسى أن الحرب خدعة، فتتخذ الحيل الملائمة لتحقيق المقاصد الشرعية الواضحة.

والأخطر من هذا أن تبتلع الأساليب السياسية -بما هي مهارات الاحتيال لأجل غلبة الخصم لا غير- المجتهدين في السياسة الشرعية من أبناء الحركات الإسلامية، ومراكز الدراسات الاستراتيجية، فيهدمون الشرع من حيث يعتقدون أنهم ينافحون عنه وينصرونه، ويؤخرون المقصد الأسمى اليوم وهو إقامة الحرية والعدل والكرامة للمسلم الفرد وللأمة الإسلامية، بل وللمستضعفين في الأرض أنى كانوا وأي دين اختاروا.

الاجتهاد في السياسة الشرعية، النابع من المجتهد الموصوف بالتقوى والورع والرأفة بأمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والحرص على مصالحها الدنيوية والأخروية، لا تفوته الحنكة والحذق في تيسير تحقيق مصالح الأمة بما يحبب للناس دين الله تعالى، كما ينبغي ألا يفوته الحد الكافي من الخلق والعدالة والضبط والصدق، لأن مسارب العمل السياسي إذا انتقل من النظر الاجتهادي العام إلى التنزيل اليومي المتلون بتلون الواقع يحتاج لمن يمسك بالحبل المتين، ويزن بميزان الحق ما يعرض له من نوازل سياسية متعددة. فلا يروم التحيل الذي يعطل الشرع أو يتنصل منه، ولا يفوِّت الفرصة إن سنحت لترسيخ الأمة موطأ قدم النصر والتمكين. الاجتهاد السديد يتطلب معرفة بالمصالح والمفاسد في الطبيعة والميدان لا في الورق والنظر المجرد، ولا بأس في ذلك من إشراك الخبراء الأتقياء المتخصصين في العملية الاجتهادية السليمة، كل يدلي بما لديه من خبرة ومهارة تخصصية تفضي إلى جمع المجهود الجماعي الأعظم.

المبحث الثالث: قاعدة الاستحسان

من القواعد الضابطة للاجتهاد في السياسة الشرعية قاعدة الاستحسان، إذ هو فرع عن اعتبار المآل في أعمال المكلفين قال الشاطبي: «ومما ينبني على هذا الأصل،أي اعتبار المآل - قاعدة الاستحسان»[1]. وقد أكد هذه الحقيقة الدكتور فتحي الدريني حين قال: «ومبدأ ‹الاستحسان› عند الحنفية الذي يطلق عليه قانون العدل والإنصاف في ظل الظروف المتغايرة، من الخطط التشريعية التي يستند إليها الاجتهاد بالرأي في مورد النص في التطبيق مما يؤذن بسعة هذا التشريع السياسي، واستجابته لما يقتضيه تطور الحياة بالناس.»[2]

فما المراد به؟ وما أقوال العلماء فيه؟ وما أنواعه؟ وكيف يمكن أن يكون قاعدة من قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية؟

المطلب الأول: مفهوم الاستحسان

الاستحسان في اللغة مأخوذ من الحسن وهو اعتبار الشيء حسنا، يقال رجل حسن وامرأة حسناء، والمحاسن من الإنسان وغيره ضد المساوئ.[3] ومصدره: استحسان، أي عدُّ الشيء حسنا، سواء كان الشيء من الأمور الحسية كقولهم: استحسن الطعام، أو المعنوية، كأن يقال: هذا ما استحسنه المسلمون، أي: رأوه حسناً.

1- الموافقات ج4 ص205.

2- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم للدريني 447.446.

3- المقاييس مادة (حسن).

أما في الاصطلاح فقد وردت عبارات كثيرة[1] لدى الأصوليين، لا يخلو بعضها من إبهام وغموض، نذكر منها:

1 - أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، تعسر عبارته عنه.[2]

انتُقِد هذا التعريف من قبل العلماء انتقادا شديدا حتى اعتبره الغزالي هوسا وقولا بالتشهي، ذلك: «أن ما لا يقدر على التعبير عنه، لا يدري أنه وهم أو خيال أو تحقيق... أما الحكم بما لا يدري ما هو فمن أين يعلم جوازه؟ أبضرورة العقل ونظره أو بسمع متواتر أو آحاد؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك.»[3] ثم إنه لو فتح هذا الباب لبطلت الحجج، وادعى كل من شاء ما شاء، واكتفى بمجرد القول، فألجأ الخصم إلى الإبطال، وهذا يجر فساد لا خفاء له. وكلمة «ينقدح» في نفس المجتهد تعني: أنّه شاك في اعتباره دليلا، والأحكام الشرعية لا تثبت بالشك أصلاً.

2 - «هو العدول بالمسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى منه.»[4]

وهذا التعريف للإمام الكرخي من الحنفية، ويعتبر «من أحسن التعريفات لحقيقة الاستحسان وأشملها ويأتي ذلك من إعراضه عن ذكر كلمة القياس في

1- إرشاد الفحول للشوكاني ص240 وقد ذكر عدة تعاريف للاستحسان دون أ ينسبها إلى قائلها.

2- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج3 ص163. والمستصفى للغزالي ج1 ص 281. وإرشاد الفحول للشوكاني ص233.

3- المستصفى ج1ص281.

4- إحكام الأحكام للآمدي ج 4 ص 212، والموافقات للشاطبي ج2 ص 138.

التعريف، إذ هو في الحقيقة يشمل إخراج بعض الجزئيات عن حكم القواعد العامة المقررة.»[1]

3 - الاستحسان يقع في مقابلة القياس الجلي، ويعمل به إذا كان أقوى من القياس.»[2]

إلا أنه يلاحظ عليه أنه ليس جامعا لخروج بعض أنواع الاستحسان منه، كالاستحسان بالنص أو الإجماع أو الضرورة أو غيرها.[3] كما أن المعدول عنه قد يكون غير قياس كالعدول عن بعض القواعد العامة الأخرى.[4]

4 - الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي.[5]

وعبارة الشاطبي: «ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كليٍّ، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة».[6] وهذا التعريف هو ما عليه المالكية، وهو عندهم من صور المصالح المرسلة، فيجوز ترك الدليل الكلي إذا أدى إلى تفويت مصلحة راجحة، باعتبار ما يؤول إليه العمل.

1- رفع الحرج للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين ص282. والسياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق. للدكتور عبد الله محمد محمد القاضي ص223.

2- كشف الأسرار للسرخسي ج 4 ص 3. والاعتصام للشاطبي ج2 ص 138.

3- رفع الحرج للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين ص289.

4- تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي ص 338.

5- الموافقات للشاطبي ج4 ص206.

6- الموافقات ج4 ص205 206.

5 - ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته.[1]

هذا التعريف لابن العربي، وفيه تصريح بأن هذه القاعدة مدارها على الاستثناء المبني على الترخيص للمكلف ورفع الحرج عنه، ثم بين بعض أقسامه كترك الدليل للعرف. وتركه إلى المصلحة. أو تركه للإجماع. وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق.

6 - وذكر السرخسي عدة تعاريف منها:

أ - القياس والاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما: جلي ضعيف أثره، فسمي «قياسا»، والآخر: قوي أثره، فسمي «استحسانا»، أي: قياساً مستحسناً.

ب - الاستحسان: ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

ج - الاستحسان: طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به الخاص والعام.

د - الاستحسان: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة.

وهذه التعاريف ذات معنى واحد.إلا أنه لا تعبر بدقة عن المراد، فـ«ما هو أوفق للناس»، و«طلب السهولة»، و«الأخذ بالسماحة». كلها ألفاظ تحتمل عدة معان ولا تدل علا المراد بدقة.

1- الاعتصام للشاطبي ج2ص119 والموافقات ج4 ص 207.

المطلب الثاني: حجية الاستحسان

اختلف العلماء في حجية الاستحسان إلى ثلاثة مذاهب[1]:

المذهب الأول: أن الاستحسان حجة شرعية تثبت بها الأحكام الشرعية، وهو للحنفية والمالكية والحنابلة:

فمالك يروى عنه أنّه كان يقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»[2]، وروي عن أصبغ بن فرج المالكي: «أن الاستحسان أغلب في الفقه من القياس»، وقد اقتصروا على الاستحسان بالمصلحة المرسلة[3].

أما محمد بن الحسن الشيباني فيحكي عن شيخه أبي حنيفة أنهم كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس، فإذا قبح القياس استحسن.[4]

والحنابلة يقولون أيضا بحجيته، فقد نقل ذلك الجلال المحلي، ووافقه على ذلك العطار في حاشيته.[5] كما نقله الآمدي[6] وابن الحاجب.[7] وقال القاضي يعقوب: «القول بالاستحسان مذهب أحمد، وهو: أن تترك حكماً إلى حكم هو

1- نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي وصلتها بالمصلحة المرسلة للدكتور محمد عبد اللطيف صالح الفرفور ص72.

2- الاعتصام ج2 ص 137، وروضة الناظر ج1 ص 407، والموافقات ج4 ص 118، والمدخل إلى الفقه الإسلامي ص257، والمدخل إلى مذهب أحمد ابن حنبل ص135، وإرشاد الفحول للشوكاني ص223.

3- الاعتصام ج2 ص 116، وبداية المجتهد ج2ص152.

4- الأسنوي ج 3 ص 168 171.

5- حاشية العطار ص 213.

6- الأحكام للآمدي ج4 ص 260.

7- شرح العضد على مختصر المنتهى ج2 ص 243.

أولى منه.»[1] وقد استدل أصحاب هذا المذهب بعدة أدلة من الكتاب والسنة والإجماع منها:

أولا: من الكتاب:

- قول الله سبحانه وتعالى: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَاب) [2]. تتضمن هذه الآية مدحا لمن اتبع أحسن الأقوال المستمع إليها، والاستحسان من مشمولاتها. وكذا قول العزيز الحكيم جل شأنه: (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ العَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُون)[3]، فهذه الآية الكريمة فيها أمر باتباع أحسن ما أنزل إلينا -ذكر العضد أن هذا الأمر للوجوب- وفيه دلالة على ترك البعض والأخذ بالبعض الآخر لوجه من الوجوه، وهذا عين الاستحسان، فهو العدول إلى الأحسن وترك ما عداه.[4]

بيد أن الاستدلال بهاتين الآيتين لم يسلم من اعتراضات أهمها:

أ - أن دلالة الآية على الوجوب غير مسلم.

ب - أن حمل اتباع الأحسن في الآيتين على الاستحسان فيه كثير من التكلف: «فإن الله تعالى لم يقل فيتبعون ما استحسنوا. وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو الإجماع المتيقن.»[5]

1- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي ص 58. والإحكام للآمدي ج3 ص136..

2- سورة الزمر الآية 18

3- سورة الزمر الآية55.

4- شرح مختصر المنتهى للعضد ج2 ص 389.

5- إحكام الأحكام ج6 ص857.

ج - قد يقصد من اتباع أحسن ما أنزل إلينا الأدلة الشرعية لا الاستحسان قال الغزالي:» اتباع أحسن ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة. ثم نقول نحن نستحسن إبطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم.»[1]

د - ظاهر الآيتين اتباع استحسان العامي والطفل والمعتوه لعموم اللفظ، وهو معلوم التهافت.

ثانيا: من السنة الشريفة

- قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد اصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد صلى الله عليه وسلم فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ.»[2] ووجه الاستدلال بالحديث أن ما رآه المسلمون بعقولهم وفي عاداتهم مستحسن عند الله تعالى، فهو إذن حجة على أن الاستحسان قاعدة معتبرة في الاجتهاد.

وقد اعترض على هذا الاستدلال بما يلي:

أ - أن الخبر غير مسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل موقوف على ابن مسعود رضي الله تعالى عنه.

ب - أنه خبر واحد لا تثبت به الأصول.

1- المستصفى ج1ص173.

2- مسند الإمام أحمد رحمه الله تعالى. مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه.

ج - أن المراد به ما رآه جميع المسلمين، لأنه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو آحادهم. فإن أراد الجميع فهو صحيح، إذ الأمة لا تجتمع على حسن شيء إلا عن دليل والإجماع حجة وهو مراد الخبر، وإن أراد الآحاد لزم استحسان العوام فإن فرق بأنهم ليسوا أهلا للنظر قلنا إذا كان لا ينظر في الأدلة فأي فائدة لأهلية النظر.

د - أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشباه وما قال واحد: حكمت بكذا وكذا لأني استحسنته، ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا: من أنت حتى يكون استحسانك شرعا، وتكون شارعا لنا، وما قال معاذ حين بعثه صلى الله عليه وسلم إلى اليمن إني أستحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط.[1]

ثالثا: الإجماع:

وهو أن يترك القياس في مسألة لانعقاد الإجماع على غير ما يؤدي إليه؛ وذلك كانعقاد إجماع المسلمين على صحة عقد الاستصناع، فإن القياس كان يوجب بطلانه، لأن محل العقد معدوم وقت إنشاء العقد. ومعلوم أن الأمة أجمعت على عدة مسائل بالاستحسان من قبيل الاستصناع وأجرة الحمام وشرب الماء مما في أيدي السقائين.

وقد اعترض عليه أن الإجماع لو صح وجوده فهو قائم على هذه الأحكام بالخصوص، لا على استحسانها، بل على أدلة أخرى غير الاستحسان، قد تكون مستمرة على جريان ذلك إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه بها وتقريره لها[2].

1- المستصفى ج1ص173.

2- الإحكام للآمدي ج3 ص 38.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، وإنما هو قول بالهوى والتشهي، وفيه جرأة على الشارع، وهذا قول الشافعي والظاهرية والمعتزلة والشيعة.1

رائد القائلين بهذا الرأي الإمام الشافعي، فقد نقل عنه أنه قال: «من استحسن فقد شرع»[2]. وقال في الرسالة: «أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر.» وقال فيها أيضا: «وإنّما الاستحسان تلذذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كلّ باب، وأن يخرج كلّ أحد لنفسه شرعا، وقد خصص فصلاً من كتابه «الأم» تحت عنوان «إبطال الاستحسان.»[3] قال في معرض حديثه عن عمل المجتهد: «ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتى بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني» وقد تابعه في ذلك الغزالي فاعتبره هوساً، لأنه خلط ووهم وخيال[4]، ثم رد على مدعي كون الاستحسان غير ما ذكره بعدة أدلة منها:

- قال الله عز وجل: (أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى) [5]، والسدى الذي لا يؤمر ولا ينهي ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى.

1- المبادئ العامة للفقه الجعفري ص 298، الأصول العامة ص 263، الأسنوي ج3 ص 168 وما بعدها

2- الأم للشافعي ج 7ص 373، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 415، كتاب الحدود لأبي وليد الباجي ص 65، كشف الأسرار ج4 ص 1124.

3- الأم ج7 ص 373.

4- الرسالة ص507 وما بعدها، والمستصفى ج1 ص 138.

5- سورة القيامة الآية 36.

- قال الله عز وجل: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) [1]، ثم جاءه قوم فسألوه عن أصحاب الكهف وغيرهم فقال: «أعلمكم غدا -يعنى أسأل جبريل ثم أعلمكم- فأنزل الله عز وجل: (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدا) [2]. وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم: (وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ) [3]. وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق ولا يكون الحق معلوما إلا عن الله نصا أو دلالة من الله فقد جعل الله الحق في كتابه ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصا أو جملة.»[4] لكن الآمدي من الشافعية يقول: «إنّ الشافعي قد أخذ الاستحسان واعتبره مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي.»[5]

أما الظاهرية فقد مثلهم الإمام ابن حزم، قال: «الحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس. فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان»[6]. وقال أيضا: «من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان، لأنه لو كان ذلك، لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق.»[7]

1- سورة الأنعام الآية106.
2- سورة الكهف الآية23.
3- سورة المائدة الآية49.
4- الأم للشافعي 2872.
5- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج4 ص 137.
6- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج6 ص 759.
7- نفسه.

كما استدلوا أيضا على عدم حجية الاستحسان بما يلي:

- أنّ الاستحسان جائز الحجية عقلاً، ونحن نسلم للشرع حتّى لو عبدنا بأوهام العوام، ولكن ما الدليل عليه ؟ أهو ضرورة العقل وهو خلاف الحقيقة؟ فيجب إذن، أن يكون هناك سمع قطعي؛ لأن ما بالغير يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلاّ تسلسل الأمر، بل لم تنقل الحجية له حتّى أخبار الآحاد، ولو نقلت فإن الأصل لا يثبت عنده بخبر الواحد.

- أجمعت الأمة على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه، وذلك قبل أن يأتوهم بهذا الأصل، والاستحسان مصداق للهوى والشهوة.

- أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان يفتي بالاستحسان، وإنّما كان ينتظر الوحي. فقد سئل صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقول لامرأته: «أنت عَلَيَّ كظهر أمي»، فلم يُفْتِ عليه الصلاة والسلام باستحسانه، بل انتظر حتّى نزل الوحي عليه بآية التطهير وكفارته.

- أنّ الاستحسان ليس بحجة مستقلة خارجة عن الأدلة الأربعة المتفق عليها.

- أنّ التمسك بالذي مُدْركه غير منضبط كثيراً ما تقع فيه التعارضات والاضطرابات.

المذهب الثالث: وأصحابه فصلوا في الأمر نظراً لتحديد مفهوم الاستحسان:

فإن عرف بأنه: «الأخذ بأقوى الدليلين» فهو حجة، ولا مانع من الأخذ به، إلاّ أن عده أصلاً في مقابل الكتاب والسنة ودليل العقل لا وجه له لرجوعه إليها، لأن الأخذ بالأقوى منها أخذ بأحدها لا محالة. وإن عرف بـ«ما يقع في الوهم من استقباح الشيء أو استحسانه من غير حجة ثابتة، فالأخذ به محظور لعدم

الدليل على حجيته، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها.»[1] وقد عبر عن هذا الرأي الإمام الشوكاني حيث يقول: «فعرفت بمجموع ما ذكرنا: أنّ ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة منه أصلاً، لأنه إنّ كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول على هذا الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يُضَادُّها أخرى.»[2]

تحرير محل الخلاف

الحق أن الخلاف بين العلماء لفظي، فالمنكرون إنما ينكرون الاستحسان الذي معناه استحسان المجتهد بالهوى والتشهي، أما إن كان الاستحسان بمعنى العدول عن دليل إلى ما هو أقوى منه فهو محل اتفاق بين الجميع، قال ابن السمعاني: «إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل، ولا يقول به أحد، وإن كان الاستحسان هو العدول عن موجَب دليل إلى موجَب دليل أقوى منه فهذا مما لا ينكره أحد». ونقل عنه أيضا: «أن الخلاف لفظي، فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به وأن الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى منه لا ينكره أحد.»[3] وقد عبر الشوكاني عن نفس المعاني بقوله: «إنْ كان المراد بالاستحسان ما دلت عليه الأصول بمعانيها، فهو حسن لقيام الحجة به، وهذا لا ننكره ونقول به، وإذا كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة فهو محظور، والقول به غير سائغ.»[4]

1- الأصول العامة ص 377، إرشاد الفحول ص 241.
2- إرشاد الفحول ص 241.
3- المبسوط للسرخسي ج 10ص 145.
4- إرشاد الفحول ص212.

من خلال النقاش السابق يمكن التوصل إلى الحقائق التالية:

1 - أن الاستحسان عدول بحكم المسألة عن مثيلاتها.

2 - أن الاستحسان المؤسس على مجرد الميل النفسي عند المجتهد لا يشكل قاعدة للاجتهاد في السياسة الشرعية، بل إنه إذا كان غير معتمد على دليل الشرعي فهو كما قال الشافعي: تشريع محض وتشهي، ومن فعله فقد شرع.

3 - إذا كان الأخذ به ناتجا من ترجيح أحد الدليلين فهذا يكون معتبرا، وتتداخل في بقية المصادر الأخرى، ويكون عمل المجتهد فيه مبنيا على السداد في الترجيح بين هذا الدليل أو ذاك.

4 - أن هذا العدول تقتضيه أدلة شرعية أخرى، قد تكون نصا أو إجماعا أو مصلحة أو رفع حرج.

الاستحسان المصطلح عليه إذن ليس قولا بالتشهي والهوى، قال الشاطبي:» فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر في لوازم الأدلة ومآلاتها»[1]، ومن استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المعروضة كالمسائل التي يقتضي فيها القياس أمرا. إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى تفويت مصلحة من جهة أو جلب مفسدة كذلك»[2]. ويقول القفال الشافعي: «إنّ كان المراد بالاستحسان: ما دلت عليه الأصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة

1- الموافقات للشاطبي ج4 ص 209.

2- الموافقات للشاطبي ج4ص206.

به، وهذا لا ننكره ونقول به، وإذا كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة فهو محظور، والقول به غير سائغ.»[1]

وقال الشاطبي في الاعتصام: «وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة، لأن الأدلة يقيد بعضها ويخصص بعضها بعضاً، كما في الأدلة السنية مع القرآنية. ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلاً. فلا حجة في تسميته استحساناً لمبتدع على حال»[2].

1- كشف الأسرار ج4 ص 1123.

2- ج2ص122.

المطلب الثالث: أنواع الاستحسان

تنوعت عبارات العلماء القائلين بحجية الاستحسان في بيان أنواعه، فلقد تحدثت كتب الحنفية عن أربعة أنواع من الاستحسان: بالنص، وبالإجماع، وبالضرورة، وبالقياس الخفي. وتحدثت المالكية عن خمسة أنواع هي: الاستحسان بالعرف، وبالإجماع، وبالمصلحة، وبمراعاة الخلاف، وترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته.

الاستحسان بالنص: أي أنه يخرج عن مقتضى القياس العام أو الدليل الكلي للمصلحة، التي يعينها النص وليس لمجرد المصلحة المطلقة التي لا شاهد لها ولا دليل عليها. ولقد أطلق عليه بعض العلماء «استحسان الشارع» في مقابل «استحسان المجتهد»، فهذا النوع من الاستحسان يعهد إلى فروع بعينها فيستثنيها من حكم مثيلاتها، ويكون ذلك بالتنصيص الشرعي من القرآن أو السنة.

ومن الأمثلة التي لها صلة واضحة بالسياسة الشرعية تشريع صلاة الخوف قال الحق جل وعلا: (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوّاً مُّبِيناً. وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ، وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُم۔ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً. وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَى أَن تَضَعُواْ أَسْلِحَتَكُم۔وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ إِنَّ اللّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً) [1]. مجال هذا المثال السياسة الحربية، إذ تقتضي مصلحة أمن

1- سورة النساء الآيتان:101، 102.

الأمة، ورفع الحرج عنها وضرورة الخوف من العدو أن تصلى الصلاة بكيفية مخصوصة، حتى يتمكن المسلمون من تحصيل الأمن الذي بسببه تؤدى الصلاة على الوجه المعروف (فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتا) [1].

وكما يكون الاستحسان بالقرآن الكريم، يكون بالسنة النبوية الشريفة، فكثيرة هي الإجراءات الاستثنائية التي يعدل فيها النبي صلى الله عليه وسلم بالمسألة عن حكم نظائرها لاعتبار من الاعتبارات المشروعة، كالحكم بصحة صوم من أكل أو شرب ناسيا في شهر رمضان، فقد جاء في الحديث، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه.»[2]

الاستحسان بالإجماع: وذلك باتفاق المجتهدين في مسألة ما على خلاف نظيراتها لسبب من الأسباب كتجويز ركوب الحافلات من غير تعيين مدة المكوث فيها، والأجرة المناسبة لذلك. والعمدة ههنا عن كيفية صدور الاستحسان، لأنها نكسبه قوة أكثر من غيره.

الاستحسان بالضرورة: وذلك حين يتوقع حدوث ضيق وحرج في حكم مسألة ما إذا ما أتبعت لمثيلاتها، فتستثنى استحسانا، كجواز النظر إلى ما عدا الوجه والكفين من المرأة الأجنبية لضرورة القضاء أو التطبيب، قال السرخسي

1- سورة النساء الآية 103.

2- أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه كتاب الصوم باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر.

رحمه الله تعالى: «والمرأة عورة مستورة، ثم أبيح النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة فكان ذلك استحسانا لكونه أرفق بالناس.»[1]

الاستحسان بالعرف: قد يتعارف على أمر ما، سواء في التصرفات القولية أو الفعلية، ويكون مخالفا للأقيسة والقواعد المقررة، فيعمل به استحسانا، ومثلوا له بجواز وقف المنقول كلوازم الجنازة من الفأس والقدوم والثياب، وما يحتاج إليه من الأواني والقدور في غسل الموتى، والمصاحف، وغيرها.[2]

الاستحسان بالمصلحة: أي أن سبب إخراج جزئية من الجزئيات عن مثيلاتها في الحكم هو المصلحة، ومثلوا لذلك بتضمين الأجير المؤتمن عند المالكية وإن لم يكن صانعا، فيضمن صاحب الحمام الثياب، وهو استثناء من القاعدة العامة التي هي براءة المؤتمن بالبراءة الأصلية.[3]

الاستحسان بمراعاة الخلاف: عرف المالكية بهذا النوع من الاستحسان، وبنوا عليه كثيرا من الفروع الفقهية، ويعني عندهم تصحيح التصرف المخالف

1- المبسوط ج10ص145.
2- رفع الحرج في الشريعة الإسلامي ص315.
3- الاعتصام للشاطبي ج2 ص121.

بعد الوقوع أو فوات الأوان من أجل التدارك.[1]

ومثلوا لذلك بعدة أمثلة منها:

- أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم تغير أحد أوصافه، أنه لا يتوضأ به بل يتيمم ويتركه. فإن توضأ به وصلى، أعاد ما دام في الوقت. ولم يعد بعد الوقت. وإنما قال: يعيد في الوقت مراعاة لقول من يقول: إنه طاهر مطهر ويروى جواز الوضوء به ابتداء. وكان قياس هذا القول أن يعيد أبداً. إذ لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه والانتقال عنه إلى التيمم.

- ومنها: مسألة من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام وجب أن يتمادى. لقول من قال: إن ذلك يجزئه. فإذا سلم الإمام أعاد هذا المأموم. وهذا المعنى كثير جداً في المذهب ووجهه أنه راعى دليل المخالف في بعض الأحوال، لأنه ترجح عنده، ولم يترجح عنده في بعضها فلم يراعه.

1- نفسه. قال في معرض الجواب على المخالفين:» إلا أني راجعت بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب رحمه الله عليه، فكتب إلي بما نصه:» وتضمن الكتاب المذكور عودة السؤال في مسألة مراعاة الخلاف... واستشنعتم أن يقول المفتي هذا لا يجوز ابتداءً، وبعد الوقوع يقول بجوازه، لأنه يصير الممنوع إذا فعل جائزاً. وقلتم: إنه إنما يتصور الجمع في هذا النحو في منع التنزيه لا منع التحريم، إلى غير ذلك مما أوردتم في المسألة. وكلها إيرادات شديدة صادرة عن قريحة قياسية منكرة لطريقة الاستحسان.... ولقد كنت أقول بمثل ما قال هؤلاء الأعلام في طرح الاستحسان وما بنى عليه، ولولا أنه أعتضد وتقوى لوجدانه كثيراً في فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة وجمهورهم مع عدم النكير، فتقوى ذلك عندي غاية. وسكنت إليه النفس، وانشرح إليه الصدر، ووثق به القلب،فلأمر باتباعهم والاقتداء بهم، رضي الله عنهم « ج2ص124.

الاستحسان بنزارة الشيء وتفاهته1: ذكر هذا النوع الإمام الشاطبي في الاعتصام قال: والسابع: ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته لرفع المشقة، وإيثارا للتوسعة على الخلق. فقد أجازوا التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة. وأجازوا البيع بالصرف إذا كان أحدهما تابعاً للآخر. وأجازوا بدل الدرهم الناقص بالوازن لنزارة ما بينهما -بينهما- والأصل المنع في الجميع، لما في الحديث من أن الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلاً بمثل سواءً بسواء، ولأن من زاد أو استزداد فقد أربى. ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف.»2

1- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين ص293 .294

2- نفسه.

المطلب الرابع: ضوابط الاستحسان

تسوقنا دراستنا لقاعدة الاستحسان بوصفها قاعدة اجتهادية في السياسة الشرعية إلى بيان عدة ضوابط، يمكن إجمالها كما يلي:

الضابط الأول:

ملكة المجتهد المستحسِن فيصل في عملية الاجتهاد الاستحساني.

ذلك أن كل عملية اجتهادية إنما تصدر من فاعل هو المجتهد ذاته. فعلى قدر تشربه لمقاصد التشريع، وإدراكه لروح المنطق التشريعي، يصيب في استحسانه، فيكون بعيدا عن مزالق التشهي والقول بغير دليل.كما أن التحقق الذاتي بقدر كبير من التقوى والورع المفضيين إلى سلامة القصد والنية قبل وأثناء وبعد العملية الاجتهادية أمر ضروري، سواء صدرت من فرد مجتهد مشتغل بشأن السياسة الشرعية أم كان من جماعة مجتهدة تتحمل مسؤوليات سياسية في المجتمع.

الضابط الثاني:

كل استحسان لا تعضده الأدلة المعتبرة يعتبر لاغيا ولا عبرة به.

إن النقاش الأصولي الذي دار بين العلماء حول حجية الاستحسان، إنما مورده التخوف من التأسيس لعملية اجتهادية غير خاضعة لأية ضوابط شرعية. من أجل ذلك، نرى أنه من أهم ضوابط الاجتهاد الاستحساني في السياسة الشرعية أن يندرج تحت أصل من أصول التشريع العامة، «فلا يعتد بالاستحسان عندما يكون القياس صالحا لدى المجتهد»[1]، وإنما يعتد به حينما تؤدي نتيجة القياس إلى ما قد يعارض مقاصد التشريع العامة.

1- نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي ص65.

الضابط الثالث:

مجال الاجتهاد الاستحساني مرتبط بتنزيل الأحكام في الواقع.

إذ تظهر الحاجة إليه بعد التنزيل أو عند دراسة التنزيل، فليست قاعدة الاجتهاد الاستحساني أو ما يتفرع عنها مسألة نظرية مجردة، كما هو الشأن للمناهج الاجتهادية في التشريع الإسلامي، بل ترتبط ارتباطا أساسيا بالواقع الذي تعيشه الأمة المسلمة، وما يحيط بها من ظروف متباينة ومتطورة تفرض فرضا تقليب زوايا النظر في كل جزئية بعينها، فحينما يؤدي التنزيل أو دراسة التنزيل إلى اختيار هذا الاجتهاد دون ذلك، لأن في التطبيق مجالا للاجتهاد بالرأي لا يقل أهمية وخطرا عن الاجتهاد في الاستنباط والاستدلال النظري البحت، إذ التطبيق هو الاجتهاد التي تتعلق به ثمرة الاجتهاد كله، وعن طريقه يتم تحقيق المصالح المرجوة منه، حتى ولو كانت الأحكام منصوصة.»[1]

الضابط الرابع:

القصد الأساس من إعمال الاجتهاد الاستحساني الحد من غلواء القياس.

يجب أن يحقق الاجتهاد الاستحساني مقاصد الشرع العامة من جلب المصالح ودرء المفاسد، ورفع الحرج عن المكلفين، والاجتهاد المبني على القياس قد يسبب في عكس هذا: «فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك... فيكون إجراء القياس مطلقا في

1- خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم للدكتور فتحي الدريني ص446.

الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي.»[1]

الضابط الخامس:

تعدد أنواع الاستحسان مسألة نسبية اعتبارية.

بعض الأمثلة الواردة في الفقه الإسلامي الناتجة عن الاجتهاد الاستحساني تتكرر في أكثر من نوع من أنواعه، فمرة تكون من استحسان العرف، ومرة من استحسان المصلحة ومرة من استحسان الضرورة «ويعود ذلك إلى اختلاف وجهات النظر إليها، وليس بينها تناقض أو تعارض، فقد يثبت الشيء عرفا وتكون فيه مصلحة راجحة، وقد يتم الإجماع عليه. وهو في هذه الحالة جامع لهذه الوجوه، فمن نعته بأي وجه منها كان ناظرا إلى تلك الجهة دون غيرها، وهو لا يعارض أن تكون الأوجه الأخرى ثابتة له أيضا»[2]. لذلك مسألة تعدد أنواع الاستحسان مسألة نسبية الغرض، منها بيان الركن المتين الذي تأسس عليه الاجتهاد الاستحساني، وتعدد الحجج على الأمر الواحد أمر مطلوب. وبهذا لا ينبغي للمجتهد أن يستحسن إلا إذا ركن إلى أصل معتمد في النازلة.

1- الموافقات ج4 ص209.

2- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص321.

المبحث الرابع: قاعدة مراعاة الخلاف

المطلب الأول: مفهوم مراعاة الخلاف

تتكون هذه القاعدة من تركيب إضافي من لفظين يؤديان إلى نسج مدلول واحد متكامل.

أما لفظ «الخلاف» ففيه ثلاثة معاني عند العرب: أولها: التغير، ومنه خلف فوه، وخلوف فم الصائم، أي تغير رائحته. وثانيها: ضد قدام أي الرجوع والتراجع. وثالثها كون الشيء مقام شيء آخر بمعنى النيابة، ومنه قوله تعالى: (فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّا)[1].

ولقد اشتهر الفقه المالكي والشافعي بهذه القاعدة، قال المقري رحمه الله تعالى: "من أصول المالكية: مراعاة الخلاف، وقد اختلفوا فيه، ثم في المراعي أهو المشهور وحده؟ أم كل خلاف؟ ثم المشهور أهو ما كثر قائله أم ما قوي دليله؟"2 وقد ذكر بدر الدين الزركشي -رحمه الله تعالى- في المحيط تحت عنوان: «لا يجوز للشافعي أن يفوض القضاء إلى الحنفي في مسألة يعتقد المفوِّض أن مذهب أبي حنيفة فيها غير صحيح». قال: «قد راعى الشافعي وأَصحابه خلاف الخصم فِي مَسائل كَثيرة... وذلك لأن الْمجتهد لما كَانَ يَجوز خِلاف ما غلب على ظنه ونظر في متمسّكِ خصمه فرأى له موقعا، راعاه على وجْه لا يخل بما غَلَب على ظنه، وأكثره من باب الاحتِياطِ والورع، وهذا مِن دقيق النظر والأخذ بالحزم.»3

وقد تعددت عبارات العلماء في بيان حقيقة هذه القاعدة، فأوردوا عدة تعاريف منها:

1- سورة مريم الآية59.

2- القواعد ج1ص 236، 237

3- البحر المحيط ج8 ص311.

- ما عرفه به ابن عرفة بقوله: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر.»[1] ومثله: "إعمال المجتهد دليل خصمه المخالف في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر"[2].

فلفظ"إعمال" يدل عل اعتماد المجتهد على دليل المخالف، فهو يراعي خلافه المبني على "دليل" أخرج به غير الدليل. "في لازم مدلوله" أخرج به إعمال الدليل في مدلوله. والدليل هو: ما يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري والمطلوب هو: المدلول.

ومن الأمثلة المعروفة لديهم: الحكم بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله الذي هو ثبوت الإرث بين الزوجين المتزوجين بالشغار فيما إذا مات أحدهما. فالمدلول هو عدم الفسخ وأعمل مالك في نقيضه وهو الفسخ دليلا آخر، فمذهب مالك وجوب الفسخ وثبوت الإرث إذا مات أحدهما"[3].

- "إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه مع وجود التعارض»[4]، وهذا التعريف لابن عبد السلام التسولي. قال الشاطبي: "ويمكن أن يقال إن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان، إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع لا بما هو مقصوده في نفس الأمر فالراجحة وإن ترجحت لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع إلا أن هذا الإمكان مطرح في التكليف إلا عند تساوي الجهتين

1- شرح حدود ابن عرفة للرضاع ج1ص263. تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري. دار الغرب الإسلامي- الطبعة الأولى 1993م

2- انظر "الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة" حسن مشاط، ص: 235. دراسة وتحقيق د عبد الوهاب بن إبراهيم.

3- نفسه.

4- فتح العلي المالك وبهامشه تبصرة الحكام لابن فرحون، محمد عليش ج 1ص 81.

وغير مطرح في النظر، ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ"[1].

- "مراعاة الخلاف هي قاعدة ظنية تقوم على إعمال الدليل المرجوح، لتجويز المنهي عنه بعد وقوعه درءا للمفسدة الأشد»[2]، وهو للشاطبي.

تظهر جدوى هذه القاعدة بوضوح عند التنزيل، ووقوع المسألة، فيحتاج المجتهد إلى النظر في المسألة بعد وقوعها، ويكون اجتهاده هذا مراعيا لمصلحة المكلف، والتخفيف عنه، قال الشاطبي: "ومنها قاعدة مراعاة الخلاف وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها، كالغصب مثلا إذا وقع، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب أو قيمته أو مثله، وكان ذلك من غير زيادة صح، فلو قصد فيه حمل على الغاصب لم يلزم لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة، كأنهم بنوه على الرعوى وهو الإبقاء."[3]

1- الموافقات ج2ص31، 32.

2- المصطلح الأصولي عند الشاطبي 503.

3- الموافقات ج4 ص202 وما بعدها.

المطلب الثاني: حجية الأخذ بمراعاة الخلاف

ذكر غير واحد من العلماء اعتداده بهذه القاعدة، فقد تعرض "المقري" لها في القاعدة الثانية من قواعده قال: "من أصول المالكية مراعاة الخلاف، وقد اختلفوا فيه، ثم في المراعي أهو المشهور وحده؟ أم كل خلاف؟ ثم المشهور أهو ما كثر قائله؟ أم ما قوي دليله؟"[1] وعد ابن رشد في المقدمات أن من مذهبه مراعاة الاختلاف، كما أقرها ابن عبد السلام التسولي فقال: "الذي ينبغي أن يعتقد أن الإمام رحمه الله إنما يراعي من الخلاف ما قوي دليله."[2] أما الإمام الشاطبي فقد ذكرها ضمن القواعد "الخمس" المآلية في كتابه الموافقات،[3]وعموما استدل القائلون بحجية هذه القاعدة بعدة أدلة منها:

1 - الأدلة الدالة على وجوب العمل بالراجح.

عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها، قالت: "كان عتبة عهد إلى أخيه سعد ابن أبي وقاص، أن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك. فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال: "ابن أخي عهد إلي فيه". فقام عبد بن زمعة، فقال: "أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه". فتساوقا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال سعد: "يا رسول الله. ابن أخي قد عهد إلي فيه". فقال عبد ابن زمعة: "أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه". فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "هو لك يا عبد ابن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر."[4] ثم قال لسودة بنت زمعة: "احتجبي منه" لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى الله. قال الحافظ ابن حجر:

1- القواعد ج1ص236 237.
2- مباحث في المذهب المالكي بالمغرب- عمر الجيدي- ص250.
3- ج4 ص 200 وما بعدها.
4- متفق عليه.

"واستدل به بعض المالكية على مشروعية الحكم بين الحكمين، وهو أن يأخذ الفرع شبها من أكثر من أصل فيعطى أحكاما بعدد ذلك، وذلك الفراش يقتضي إلحاقه بزمعة في النسب والشبه يقتضي إلحاقه بعتبة، فأعطي الفرع حكما بين الحكمين، فروعي الفراش في النسب والشبه البين في الاحتجاب، وإلحاقه بهما، ولو كان من وجه أولى من إلغاء أحدهما من كل وجه". وذكر هذا الدليل ابن عرفة كما في المعيار للونشريسي.

2 - أنه موجود في فتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة وجمهورهم من غير نكير.

ولم يسلم بعض العلماء بحجية هذه القاعدة، بل أوردوا عليها الموارد، واعترضوا عليها بالاعتراضات، فقد "عابه جماعة من الفقهاء منهم "اللخمي" و"عياض" وغيرهما من المحققين، حتى قال عياض: "القول بمراعاة الخلاف لا يعضده القياس، وكيف يترك العالم مذهبه الصحيح عنده ويفتي بمذهب غيره المخالف لمذهبه، هذا لا يسوغ إلا عند الترجيح وفوت فوات النازلة، فيسوغ له التقليد ويسقط عنه التكليف في تلك الحادثة"[1].

وقد أشكلت هذه القاعدة على عدد من العلماء منهم "ابن عبد البر"، كما قرر ذلك الإمام الشاطبي، قال: "فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة منهم ابن عبد البر فإنه قال الخلاف لا يكون حجة في الشريعة وما قاله ظاهر فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقضيه الآخر وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف وهو جمع بين متنافيين»[2].

1- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، لأبي العباس الونشريسي ص 160.
2- الموافقات ج 4 ص109.

وعموما تتلخص الاعتراضات في ما يلي:

- اتباع الدليل: فالمجتهد ملزم باتباع الدليل وعدم إهماله، فحيثما صار صير إليه، ولا يجوز اتباع دليل غير لأنه عنده مرجوح. كما هو معروف في أصول الفقه.

- عدم الاطراد: لأن تخصيصه ببعض المسائل دون البعض تحكم وترجيح بلا مرجح.

ولقد أجيب عن هذه الاعتراضات بأن رعاية الخلاف ليس على إطلاقه، بل فيه توسط بين أمرين كأن يترجح دليل الإباحة عنده ومذهب غيره التحريم، فإذا توسط الأمر وقال بالكراهة، فهو سائغ كما توسطوا في المشهور في الماء المستعمل بأنه مكروه للخلاف بين القول بنجاسته وبين القول بأنه طاهر غير مطهر. فالدليل الثالث يقتضي إيجاب طلب السلامة واتقاء الشبهة والتخلص من الإشكال، فلا اعتراض حينئذ.

أما عدم الاطراد، فضابطه رجحان دليل المخالف عند المجتهد، على دليله في لازم مدلول دليل المخالف، وعليه فليس تحكما، لأن ثبوت الرجحان ونفيه، إنما يكون بحسب نظر المجتهد في النوازل، وعند النظر إلى المآل التطبيقي.

وبعد، فإن قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية[1] تتأسس -من بين ما تتأسس عليه- درك أوجه الاختلاف بين المدارك والأنظار. ونتائج الاختيارات التي تنهجها أي جهة مشتغلة بقضايا الأمة مسبوقة بمقدمة الاطلاع على الآراء

1- بما هي القضايا الكلية أو الأغلبية الضابطة للوسع المبذول من قبل فرد أو جماعة، توفرت فيهم الأهلية، لاستنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم، مع الاسترشاد بسنة الله تعالى الجارية في تاريخ الأمم والحضارات.

الاجتهادية الخلافية الواردة في هذا الأمر أو ذاك، فهي تبث في المجتهد روح التجرد والموضوعية بدارسة كافة الاحتمالات التي تفرزها المعطيات المتوفرة في نازلة من النوازل السياسية، فيكون تعدد الآراء ومراعاة الخلاف والعاقبة مؤشرات ذا أهمية قصوى في تسديد الاجتهاد وترشيده.

كما أن الاسترشاد بهذه القاعدة يوسع دائرة المرونة في الفقه السياسي، ذلك أنه كما هو مقرر في القواعد الفقهية، "لا ينكر المختلف فيه" أي أن مسائل الخلاف بين العلماء، المستنبطة طبقا لقواعد الاجتهاد عند أهل العلم، لا يعتبر الخلاف فيها أمرا منكرا يجب تجنبه والقضاء عليه، قال سفيان الثوري رحمه الله تعالى: «إذا رأيت الرجل يعمل العمل الذي قد اختلف فيه، وأنت ترى غيره، فلا تنهه»[1]، وقال القاضي عياض: «لا ينبغي للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يحمل الناس على اجتهاده ومذهبه وإنما يغير منه ما اجتمع على إنكاره». إن من أهم ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار في الاجتهاد السياسي، عدم التسرع في الإنكار على الآخرين وتخطئتهم، لمجرد أنهم يخالفوننا الرأي، بل الأقوم أن تأخذ الآراء المتعددة بعين الاعتبار.

1- الفقيه والتفقه ج2 ص69.

الفصل الثالث:
القواعد المبنية على تغير الأحكام

توطئة

من أهم خصائص الشريعة الإسلامية أنها صالحة لكل زمان ومكان، وأنها تتمتع بالمرونة الكافية لاستيعاب الوقائع المتعددة التي تعرض للمكلفين، سواء في أحوالهم الشخصية، ومسائلهم الفردية، أم في قضاياهم الجماعية، حيث تتوحد الأهداف والغايات.كما تتسم أصالة باليسر، وترفع الحرج عن المكلفين في شأنهم كله خاصة في شأن لازم لحركة الإنسان في التاريخ.

هذا، ومما تتسم به القضايا المتعلقة بالسياسة الشرعية التغير والتبدل، ذلك أنها متعلقة بحركة الإنسان في الأرض، ومسيرته التطورية عبر العصور والأزمنة والأحوال والأمكنة التي تؤثر عليه في إرادته الامتثال للأوامر الإلهية التي جاءته عن طريق الرسل والأنبياء عليهم السلام. وهذه الحركة بين تغير الإنسان والظروف المحيطة به، وما نزل من وحي سواء كان من القرآن الكريم أم السنة النبوية الشريفة، يفرض درك مواطن الثبات والتغير في الأحكام، وما يضبط ذلك من قواعد تسدد الاجتهاد وتصوبه، خاصة في شأن هام وحيوي مثل السياسة الشرعية.

إن المشتغلين بالشأن السياسي للأمة الإسلامية في أمس الحاجة إلى إدراك حيثيات تبدل الأحكام وتغيرها. ورغم أن علماءنا السالفين -رحمهم الله تعالى- قد تحدثوا عن مواطن تبدل الأحكام وتغيرها، وميزوا بين الفتوى والحكم الشرعي والقضاء، ليوازنوا بين ما هو ثابت وما هو متغير، فإن الأجواء العامة التي يمارس فيها الاجتهاد في السياسة الشرعية -في الوقت المعاصر- يتطلب كثيرا من الحنكة والقدرة على الاختيار السديد في الوقت المناسب وبالشكل المناسب. يقول ابن القيم رحمه الله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر.»1

نعم المنهج في تحري الصواب في الاجتهاد، لكن الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية اليوم يتميز بسرعة هائلة في التغير والتبدل، مما يستدعي مجهودات هائلة جماعية لمواكبة هذه التطورات، ثم الاجتهاد بما يحقق المصلحة السياسية العليا للمسلمين، إن عبارة "ثم يطبق أحدهما على الآخر" مسلك وعر يتطلب دقة متناهية في الاجتهاد والاستنباط.

إن كل اجتهاد في السياسة الشرعية لا يدرك الفرق بين الثابت والمتغير في الشريعة لا عبرة به، ذلك أنه يتعين على المجتهد في السياسة الشرعية فردا كان أو جماعة أن يدرك تمام الإدراك معنى الثبات والتغير الذي تتصف به الأحكام، ومجال كل واحد منهما، ثم يمرن النفس على حسن استثمار ذلك في الاجتهاد.

فالثابت في اللغة مأخوذ من ثبت، أي استقر على حال ودام عليه، وفيه معاني السكون مع الاستمرار، والمصدر منه الثبات والثبوت، فهو ثابت وثبيت وثبْت، تقول: "ثَبَتَ الشيءُ في المكان يثبُت ثَبَاتًا وثُبُوتًا دامَ واستقرَّ فهو ثابتٌ وثبيتٌ وثَبْتٌ، ويقال: رجل ثَبَتٌ -بتحريك الباء- أي رجل عدل ضابط، وقد ترد العبارة ساكنة الباء، ويقال ثبْت للدلالة على نفس المعنى، وهذا معروف في صنعة الحديث في مباحث الأسانيد. والجمع الرجال الأثبات. وثبت فلانٌ على

1- إعلام الموقعين ج 1ص87.

الأمرِ دَاوَمَهُ ووَاظَبَهُ. وعند النحاةُ: ثَبَتَ الحرفُ أي لم يُحْذَف. وداءٌ ثُبَات يُثْبِتُ الإنسانَ حَتّى لا يَتَحَرَّكَ، ومَرِيضٌ مُثْبَتٌ: ليس به حَرَاك.[1] ويقال: أَثْبَتَهُ السُقْمُ، إذا لم يفارقه. وهناك إطلاقات كثيرة في نفس المعاني السابقة، منها:

- قولهم: الثوابت من الكواكب غير السيارة، أي الدائمة المستقرة في مكانها.
- وكذا: أسَاسٌ ثَابِتٌ لاَ يَتَزَعْزَعُ أي رَاسِخٌ، مَتِين.
- وقالوا: أَمْلاَكٌ ثَابِتَةٌ أَوْ أمْوَالٌ ثَابِتَةٌ أي أمْلاَكٌ أَوْ أمْوَالٌ غَيْرُ مَنْقُولَةٍ.
- وثَابِتُ الإِرَادَةِ وَالعَزْمِ أي الْمُسْتَقِرُّ، الْمُصَمِّمُ القَصْدِ.
- وقولهم: ثَابِتٌ فِي مَوْقِفِهِ لاَ يَحِيدُ عَنْهُ بمعنى رَاسِخٌ، مُقيمٌ عَلَيْهِ لاَ يُغَيِّرُهُ.

وفي معنى الملازمة والاستمرار والرسوخ والبقاء، جاء قوله تعالى: (يُثَبِّتُ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاء) [2]. وقوله جل شأنه: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء[3].)وقوله سبحانه: (إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّن السَّمَاء مَاء لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدَام) [4]، وقوله عز اسمه: (يَمْحُو اللّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَاب) [5].

أما المتغير فهو اسم فاعل من «تغير» وهو فعل خماسي، وتغيَّر الشيءُ عن حاله تحوّل. وغَيَّرَه: حَوَّله وبدّله كأَنه جعله على غير ما كان، وفي التنزيل العزيز:

1- لسان العرب لابن منظور مادة (ثبت)
2- سورة إبراهيم الآية27.
3- سورة إبراهيم الآية 24.
4- سورة الأنفال الآية 11.
5- سورة الرعد الآية 39.

(ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [1]، قال ثعلب: معناه حتى يبدِّلوا ما أَمرهم الله. والغَيْرُ: الاسم من التغيُّر. وذهب اللحياني إِلى أَن الغَيْرَ ليس بمصدر إِذ ليس له فعل ثلاثي غير مزيد. وغَيَّرَ عليه الأَمْرَ: حَوَّله. وتَغَايرتِ الأَشياء: اختلفت. والمُغَيِّر: الذي يُغَيِّر على بَعيره أَداتَه ليخفف عنه ويُريحه؛ قال ابن الأَعرابي: يقال غَيَّر فلان عن بعيره إِذا حَطّ عنه رَحْله وأَصلح من شأْنه. وغِيَرُ الدهْرِ: أَحوالُه المتغيِّرة. وورد في حديث الاستسقاء: «مَنْ يَكْفُرِ اللهَ يَلْقَ الغِيَرَ، أَي تَغَيُّر الحال وانتقالَها من الصلاح إِلى الفساد». والغِيَرُ: الاسم من قولك غَيَّرْت الشيء فتغيَّر. وفي الكتاب العزيز: (لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ) [2].

1- سورة الأنفال الآية 53.

2- سورة الرعد الآية 11.

المبحث الأول: أقسام الأحكام الشرعية باعتبار التغير والثبات

تنقسم الأحكام الشرعية من حيث قابليتها للتغير والتبدل إلى نوعين كبيرين:

النوع الأول:

ما لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد المجتهدين.

ويشمل الكليات الشرعية كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات و...، فهي أحكام قارة ثابتة، أي بقاؤها الشرعي مستمر دائم في الزمان أو المكان. وهو المقصود بالنصوص الدالة على كمال الدين وتمام النعمة، أو الناهية عن تبديل الوحي المنزل، وهي كثيرة منها:

- قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا)[1]، فالدين قد كمل، والنعمة تمت، وتغيير الكامل نقْص، والقول بجواز تغيير الحكم الشرعي يلزم عنه عدم التصديق بأن الله أكمل الدين، وهو في الوقت نفسه رفض لنعمة الله التي أتمها علينا. وكل محاولة لتغيير هذا النوع من الأحكام لا مسوغ له البتة.

- قوله سبحانه: (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلًا)[2] جاء في تفسير القرآن العظيم: "أي صدقاً في الأخبار، وعدلاً في الأوامر والنواهي."[3] والحكم الشرعي إنما هو أمر ونهي، وحيث تغير العدل كان الظلم.

1- سورة المائدة الآية 3.

2- سورة الأنعام الآية115.

3- لابن كثير رحمه الله تعالى ج2ص19.

- قوله جل شأنه: (وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْك).[1] في هذه الآية الكريمة أمور في غاية الأهمية: الأمر بالحكم بما أنزل الله، وأن ترك الحكم به إنما هو اتباع للأهواء، وأن من الفتنة ترك بعض الشريعة. وهذا الأمر للنبي صلى الله عليه وسلم ولأمته من بعده، كلهم مخاطب به، والقول بجواز تغيير هذا الحكم الشرعي مؤد للحكم بغير ما أنزل الله، ومؤد لترك بعض الشريعة، وهذا اتباع للهوى ووقوع في الفتنة.

- قول العزيز الحكيم: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا، وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ)[2]، فالرسول صلى الله عليه وسلم مأمور باتباع الشريعة الموحاة إليه، وترك شيء من هذه الشريعة إنما هو اتباع لأهواء الجاهلين، ولا يمكن اتباع الشريعة كاملة مع القول بعدم ثبات الأحكام الشرعية أو بعضها وجواز تغييرها.

- قول الحق سبحانه: (وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ) [3]. فمن صفات الكفار رجاؤهم أن يقع المسلمون في تبديل الوحي المنزل أي تغيير الأحكام الشرعية، والجواب الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم للرد عليهم هو أنه ليس لأحد ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغير الحكم الشرعي من

1- سورة المائدة الآية 49.

2- سورة الجاثية الآية 18.

3- سورة يونس الآية 15.

تلقاء نفسه، بل يجب عليه قطعا اتباع الأحكام الشرعية التي يوحيها الله تعالى إليه، وإلا عرض نفسه للعذاب العظيم، قال القرطبي رحمه الله: «إني أخشى من الله إن خالفت أمره وغيرت أحكام كتابه وبدلت وحيه فعصيته بذلك عذاب يوم عظيم هوله.»[1]

وقد دلت السنة على نفس المعاني السابقة في عدة مواطن منها:

- قوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة»[2]. فبيَّن صلى الله عليه وسلم أن النجاة في اتباع سنته صلى الله عليه وسلم وسنة الخلفاء الراشدين المهديين الذين ساروا على سنته، وأمر أن يُتمسك بها تمسكا قويا، محذرا من محدثات الأمور، وضد ذلك تغيير للحكم الشرعي، وهو مخالف للتمسك بالسنة وموقع في المحدثات.

- قوله صلى الله عليه وسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[3]، أي مردود عليه، وتغيير الحكم الشرعي إحداث في الدين ما ليس منه.

- قوله صلى الله عليه وسلم: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدهما، كتاب الله وسنتي»[4]. فالعصمة في التمسك بالكتاب والسنة، وتغيير الحكم الشرعي بعدم التمسك بالكتاب والسنة ضلال ونهي عنه.

1- الجامع لأحكام القرآن ج8 ص318.

2- أخرجه ابن ماجة في المقدمة، اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين.

3- صحيح مسلم بشرح النووي كتاب القضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور.

4- أخرجه الحاكم في المستدرك ج1ص172.

من خلال ما سبق يتضح أن النصوص السابقة منصبة على ثبات كليات الشريعة، وهذا أصل من أصول الاجتهاد، وهو الذي ينسجم مع كمال الدين وتمام النعمة، قال الإمام الشاطبي في معرض بيانه لهذه الحقيقة: "فلذلك لا تجد فيها -أي الشريعة- بعد كمالها نسخا، ولا تخصيصا لعمومها، ولا تقييدا لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرط، وما كان واجباً فهو واجب أبداً أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك"[1]. ويطلق على هذا النوع من الأحكام عدة عبارات، فمرة يعبر عنه بالقطعي ثبوتا ودلالة، ومرة بالمُجْمَع عليه، وأخرى بالمعلوم من الدين بالضرورة، ولعل تحقق الإجماع بصورته القطعية تتحدد في هذا الأخير.

وعليه، فالأحكام الأساسية المقررة لمقصد وغاية تشريعية، أو مبدأ عام، ومسائل الإجماع أمور ثابتة لا تقبل التغيير ولا التبديل، ولا تؤثر فيها التطورات، مثل أصول العقيدة والعبادات والأخلاق، وأصول الأحوال الشخصية كحرمة محارم الإنسان، وتحقيق الأمن والاستقرار وقمع الإجرام، وحماية الحقوق الإنسانية العامة واحترام مبدأ العدل في الحكم والشورى في التدبير السياسي. كل ذلك ثابت على حالة واحدة لدى جميع أشخاص الأمة الإسلامية في كل مكان وزمان، وعلى كل حال.

1- الموافقات للشاطبي ج1ص79،78.

النوع الثاني:

ما يتغير بحسب الأزمنة والأمكنة والنيات والأحوال والعوائد.

قبل بيان أسباب تبدل الأحكام الشرعية المبنية على الاجتهاد سواء في الاستنباط أو في التنزيل، لابد من التنبيه إلى مسألة هامة، هي التفريق بين الحكم الشرعي الأصلي والفتوى والقضاء، لأنه لا يستقيم الاجتهاد في السياسة الشرعية إذا لم يفرق المجتهدون بين هذه المسائل، فتزل القدم في تحقيق مراد الله تعالى من التكليف، ذلك أن هناك فرقا بين كل من الفقيه والمفتي والقاضي، مبنيا على الفرق بين الفقه والإفتاء والقضاء.

فالفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، والحكم الشرعي هو: «عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين»[1]. أما الإفتاء فهو «تبين مبهم حاصل في مسألة يراد بيان حكم الشرع فيها» أو هو «بيان حكم الواقع المسؤول عنه»[2]، والفتوى والفتيا: «ذكر الحكم المسؤول عنه للسائل»[3] أي»جواب المفتي»[4]، يعني هذا أن الفقيه يبين حكم الله -سبحانه وتعالى- مجردا عن نازلة بعينها، وعما يحيط بها من ملابسات.

أما الفتوى، فهي تطبيق الحكم الشرعي على الواقع، ولا تكون الفتوى صحيحة إلا إذا كان الحكم الشرعي منطبقاً على الواقع انطباقاً صحيحاً.

وأما القضاء فهو إلزام ذي الولاية بحكم شرعي بعد الترافع إليه، فالقاضي إنما يتدخل لتغيير الواقع، والزام أطراف النزاع بما عليه حكم الله. وقد تتداخل

1- التعريفات، للجرجاني ج1ص33.
2- التعاريف للمناوي ج1ص79.
3- أنيس الفقهاء للقونوي ج1ص309.
4- التعاريف للمناوي ج1ص55.

هذه الوظائف معا، فيقوم القاضي بدور الفقيه أو المفتي، والعكس، لكن يبقى هناك فرقا بين تلك المعاني، ووظائف القائمين عليه، ونمثل لذلك بمثال:

فالفقيه يبين أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم الدعوة والتبليغ أو هي الحرب والجهاد، والمفتي: قد يختار الهدنة أو الصلح، بينما، والقاضي: يحكم على شخص بعينه -إن كان حربيا أو مستأمنا- طبقا لما يثبت لديه من القرائن والأدلة.

يجوز للمجتهد في السياسة الشرعية تغيير اجتهاده، إذا ظهر ما يسوغ ذلك، فيغير رأيا سابقا، لأن أغلب الاجتهادات في السياسة الشرعية، إنما هي من قبيل تنزيل الأحكام على الجزئيات، أو فهم الجزئيات وتطبيق الأحكام عليها، جاء في كتاب عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه إلى قاضيه على الكوفة: «ولا يمنعنك قضاء قضيته اليوم، فراجعت فيه نفسك، وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.»

لقد وضع العلماء قاعدة هامة في هذا المجال عبروا عنها بـ: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[1]، وحددوا أسباب هذا التغير من العرف، أو مصالح الناس، أو ضروراتهم، أو لفساد الأخلاق وضعف وازع التدين في النفوس، أو التطورات الزمنية الطبيعية، فيجب تغير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة، وإحقاق الحق والخير. وهذه الأحكام تكون مستنبطة عن طريق القياس أو المصلحة المرسلة، وفي مجال المعاملات أو الأحكام الدستورية

1- هذه القاعدة وردت في مجلة الأحكام العدلية بعنوان: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان» القاعدة الثامنة والثلاثون (المادة رقم 39).

والإدارية والعقوبات التعزيرية، مما يدور مع مبدأ إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد.

ولقد عرفت المسيرة العلمية لهذه الأمة في اجتهاد علمائها تطبيقا لهذه القاعدة من غير حرج ولا تعسير، سواء في العهد النبوي أو ما تبعه من العهود، وفي ما يلي نماذج مصنفة على الشكل التالي:

أولا: من السنة النبوية.

- ما رواه الإمام أحمد في سنده، من حديث عبد لله بن عمرو بن العاص قال: «كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء شاب فقال: «يا رسول الله، أقبّل وأنا صائم؟ قال: لا. فجاء شيخ فقال: يا رسول الله، أقبّل وأنا صائم؟ قال: نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قد علمت نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه»[1].

- حديث سلمة بن الأكوع قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من ضحى منكم، فلا يصبحن بعد ثلاثة ويبقى في بيته منه شيء». فلما كان العام المقبل قالوا: «يا رسول الله، نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد أي أزمة فأردت أن تعينوا فيها»[2]، فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم نهى عن ادخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاثة أيام لعلة طارئة، وهي وجود وافدين على المدينة في هذه المناسبة الكريمة، وإكرام الضيف أمر معتبر في الشرع، ولما زالت هذه العلة الطارئة، زال المعلول وتغير الحكم الشرعي، فإن المعلول يدور مع علته وجوداً وعدماً، وبهذا صرح في

1- أخرجه الإمام أحمد مسند المكثرين مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه.

2- أخرجه البخاري كتاب الأضاحي باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها.

أحاديث أخرى قائلاً: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فكلوا وأطعموا، وادخروا». هذا مثل واضح لتغير الفتوى بتغير الأحوال.

- الأمر بزيارة القبور بعد النهي عنها قال صلى الله عليه وسلم: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[1].

ثانيا: من عمل الصحابة رضي الله عنهم.

تحمل الصحابة رضي الله عنهم مسؤولية الميراث النبوي، خاصة الخلفاء الراشدون، رضي الله عنهم، كانوا أشد الناس استيعابا لهذه القاعدة من غير إفراط ولا تفريط، أقصد؛ قاعدة تغير الفتوى بتغير موجباتها،كتغير فتواهم في عقوبة شارب الخمر، وزكاة الفطر، وفتوى عمر في زكاة الخيل وإيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم، وفتواه أيضا في طلاق الثلاث، وتغيّر الفتوى في قسمة الأرض المفتوحة وغير ذلك، نذكر هنا بعضها بحسب ما يتسع له المقام:

- أن عمر لم يعط المؤلفة قلوبهم من الصدقات، رغم وروده في القرآن الكريم، ورأى أن عز الإسلام موجب لحرمانهم. وألغى النفي في حد الزاني البكر خوفاً من فتنة المحدود والتحاقه بدار الكفر لأن إيمان الناس يضعف مع الزمن.

- فتواهم في عقوبة شارب الخمر: لم يكن فيها في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حد مقدر لشارب الخمر، وإنما جرى الزجر فيه بحسب الحال تعزيرا، فعن عتبة بن الحارث: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي بنعيمان أو

1- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور.

ابن نعيمان، وهو سكران، فشق عليه، وأمر من في البيت أن يضربوه، بالجريد والنعال، وكنت فيمن ضربه.»[1]

- وفي عهد أبي بكر رضى الله عنه قرر العقوبة أربعين على طريق الاجتهاد والنظر، روى البيهقي عن ابن عباس: أن الشراب كانوا في خلافة أبي بكر أكثر منهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم لهذا، فتوخى لهم نحوا مما كانوا يضربون في عهد صلى الله عليه وسلم، فكان أبو بكر رضي الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفي. وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه شاور الناس في جلد الخمر، وقال: «إن الناس قد شربوها، واجترأوا عليها: فقال علي كرم الله وجهه: «إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، أي قذف الأبرياء، فاجعله حد الفرية -أي القذف-»؛ فجعله عمر حد الفرية ثمانين. أما عثمان بن عفان رضى الله عنه فجلد ثمانين وجلد أربعين.

يتضح مما سبق أن الصحابة، رضي الله عنهم، لم يثبت لديهم أن النبي صلى الله عليه وسلم حد في الخمر حداً معينا، لذلك اجتهدوا بحسب ما تقتضيه المصلحة، فتغيرت اجتهاداتهم بناء على هذا الاعتبار، واختلفت فتواهم بتغير الزمن واختلاف الأحوال.

ثالثا: في عهد التابعين ومن بعدهم.

أورد العلماء عدة أمثلة في تغير الأحكام الشرعية بحسب الزمان والمكان والحال، وسجلت مدونات الفقه ذلك مما يدل على سعة النظرة الاجتهادية لدى كبراء هذه الأمة منها:

1- أخرجه البخاري، كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال.

- أنهم أجازوا تسعير السلع دفعاً للضرر عن عموم الناس، لتغير أحوالهم عما كانت عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم.

- أن عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى كان يقضي -وهو أمير في المدينة- بشاهد واحد ويمين، فلما كان بالشام، لم يقبل إلا شاهدين، لما رأى من تغير الناس هناك عما عرفه من أهل المدينة.

- أن أبا حنيفة كان يجيز القضاء بشهادة مستور الحال في عهده اكتفاء بالعدالة الظاهرة، وفي عهد صاحبيه -أبي يوسف ومحمد- منعا ذلك لانتشار الكذب بين الناس. ويقول علماء الحنيفة في مثل هذا النوع من الخلاف بين الإمام وصاحبيه: «إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان».

- ما روي عن الشيخ الإمام أبي زيد القيرواني صاحب «الرسالة» المشهورة في فقه المالكية «أن حائطاً انهدم من داره، وكان يخاف على نفسه من بعض الفئات، فاتخذ كلبا للحراسة، وربطه في الدار، فلما قيل له: إن مالكاً يكره ذلك، قال لمن كلمه: لو أدرك مالك زمانك لاتخذ أسداً ضاريا.»[1]

وفي كل مذهب نجد مثل هذه المواقف مما يدلنا على مقدار السعة والمرونة التي أودعها الله هذه الشريعة، وجعلها بذلك صالحة لكل زمان ومكان.

وقد ألف بناء على تغير الزمان والحال، عدد كبير من العلماء منهم الشيخ «ابن عابدين» رحمه الله تعالى في رسالته الشهيرة «نشر العرف»، وكان مما كتب فيها: «أنّ كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو

1- منح الجليل شرح مختصر خليل محمد بن أحمد بن محمد (عليش) ج4 ص468. دار الفكر1409هـ/1989م

لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد، إمام المذهب، في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذا من قواعد مذهبه.»[1]

وقد قرر ابن القيم رحمه الله تعالى: «أن الفتوى تتغير وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، والأحوال، والعوائد، والنيات». وقد عقد ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين فصلاً لذلك، وقال: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع -بسبب الجهل به- غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكاليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة -التي في أعلى رتب المصالح- لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدالة إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[2]. ويقول الأستاذ صبحي المحمصاني: وقد أقروا -أي الصحابة رضي الله عنهم- مبدأ تغير الاجتهاد فتوسع عمر الفاروق بوجه خاص في الاجتهاد وفي تفسير النصوص بما يلائم حكمة التشريع وفلاح العباد ويناسب تطور الزمان والمكان وتقلبات الأحوال، وتعرض في ذلك لمسائل عديدة منها: المؤلفة قلوبهم والطلاق الثلاثي المتسرع، وبيع أمهات الأولاد، وعدم التغريب في الحدود، وإعفاء السارق من

1- رسائل ابن عابدين ج2ص125

2- إعلام الموقعين ج 1 ص488

القطع عام المجاعة، وتطوير عقوبة التعزير تأديباً وزجراً للمذنبين والمجرمين، وتحديد عاقلة الدية في القتل والجراح وتفصيل أمور ضريبة الخراج»[1].

1- ثرات الخلفاء ص 589

المبحث الثاني: جواز تبدل الأحكام الشرعية وأسبابه

المطلب الأول: تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان والأماكن، أي بتغير عرف أهلها وعادتهم، فإذا كان عرفهم وعادتهم يستدعيان حكما ما ثم تغير إلى عرف وعادة أخرى فإن الحكم يتغير إلى ما يوافق ما انتقل إليه عرفهم وعادتهم. ذلك أنه إذا أدى اختلاف الأزمان إلى تغير بعض الأحكام أو إثبات أحكام فلا بد أن تكون تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، كأن تكون من المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها، ولوحظ فيها جهة منفعة فإنها يجوز العمل بها، وإن لم يتقدمها نظير في الشرع يشهد باعتبارها، والأمثلة على هذا في السياسة الشرعية موفور مثل:

- توليته سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه عهد الخلافة لعمر رضي الله عنه.

- ترك عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستة.

- تدوين الدواوين وضرب السكة واتخاذ السجون.

- إفتاء المتأخرين بجواز الاستئجار على تعليم القرآن وعدم الاكتفاء بظاهر العدالة.

هذا، وإن أحوال المكلفين غير مستقرة فقد تنتابها كثير من التغيرات، كما أن أحوال الجماعات البشرية تعرف تحولات متعددة، لذلك وجب على المجتهدين في السياسة الشرعية، الناظرين في مصالح الأمة الإسلامية التدقيق في ملابسات هذه التحولات، وقد قال الشاطبي أنه ينبغي على المجتهد: «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال

وشخص دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وِزَانٍ واحد، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف. فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض؛ فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف؛ فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود»[1].

ومن الأحوال الموجبة لتغير الأحكام ما اصطلح عليه العلماء بأحوال الضرورة أو الاضطرار، ذلك أن هناك أحوال اضطرار يقع فيها المكلفون فيضطرون لفعل ما حرم الله. ورحمة بالعباد، لم يجعل الله تعالى على أصحاب هذه الأحوال إثماً فيما فعلوه، والمختلف ههنا ليس الحكم الشرعي الأصلي، وإنما اختلفت الحالات، لكل حالة حكم، فحالة الاختيار لها حكم، وحالة الاضطرار لها حكم، ولو تغير حال أحد المسلمين ووصفه من حالة الاختيار، يصدق عليه وصف المضطر، ويباح له الأكل من الميتة، والحكم تغير هنا لتغير الحال. ومن أمثلة ذلك ما حصل من غلمان حاطب الذين سرقوا ناقة، ولم يقطعهم عمر، فإنه

1- الموافقات ج4 ص98.

أحضر عبد الرحمن بن حاطب وقال له: «والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديكم»[1]، فهذا يبين أن عمر رأى أن هؤلاء في حالة اضطرار تدرأ عنهم الحد، وأن عقوبتهم القطع لو كانوا غير مضطرين، وقد عاقب عمر حاطباً على ذلك وأضعف عليه الغرم.

ولقد وضع العلماء عدة قواعد تبيح للمكلف أو المجتهد الانتقال من حكم لآخر وتغييره بحسب الملابسات المحيطة به كالمشقة والعسر والاضطرار والضرورة، نذكر منها:

1ـ قاعدة المشقة تجلب التيسير:

هي إحدى أمهات القواعد التي يعتمد عليها الفقه الإسلامي[2]، والمشقة تعني العناء والجهد، ومنه قوله جل وعلا: (وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ) [3]، فالصعوبة والعناء الذي يصيب المكلف في تطبيقه للحكم يستجلب التيسير والتخفيف عنه، بمعنى إذا تغير الحال الذي يكون عليه المكلف في إتيانه عملا ما يفيد تغير الحكم قصد تحقيق التخفيف عنه وعدم الإعنات عليه فيه.

وقد وردت للعلماء آراء وعبارات في بيان المشقة التي تعتبر سببا للتخفيف، المختار منه أن المشقة قسمان:

1- إعلام الموقعين لابن القيم ج 3 ص18.

2- أمهات القواعد خمس والأربعة الأخرى هي: اليقين لا يزول بالشك، والضرر يزال، والأمور بمقاصدها، والعادة محكمة.

3- سورة النحل الآية7.

الأول: مشقة جرت العادة بين الناس أن يتحملوها وأن يستطيعوا المداومة عليها، كالمشقة الحاصلة في سائر التكاليف الشرعية، فإنها يمكن احتمالها. وهذا النوع مشروع، والتكليف به واقع، وليس المقصود منه الإعنات، بل جلب المصالح، وهذا النوع لا يقتضي التخفيف.1

الثاني: ما كان خارجا عن معتاد الناس وطاقتهم، إذ تتطلب جهدا بالغا، وتستحيل المداومة عليها إلا بضرر واضح يلحق الضروريات الأساسية، وهذا لا يجوز التكليف به، وليس مقصودا للشارع.

وقد وضع العلماء لهذه المشقة شروطا حتى تستوجب التخفيف:

1 - ألا يكون التكليف بالأمر الشاق على وجه الدوام والاستمرار.

2 - ألا يكون فرض عين، بل من فروض الكفايات، كما في الجهاد في سبيل الله.[2]

3 - المشاق التي ورد بشأنها دليل من الشارع يتبع الدليل، سواء أكان ذلك بتعيين سبب المشقة أم بضبط السبب الذي تتحقق به المشقة نفسها.

4 - المشاق التي لم يرد بشأنها دليل أو ضابط من الشارع، فإن كانت في العبادات أو المعاملات لا تنفك عنها فلا أثر للتخفيف فيها، أما إن كانت منفكة عنها، فيتبع في شأنها العرف ويتغير الحكم في اتجاه التيسير بناء عليه.

وقد فرع العلماء عن هذه القاعدة قواعد أخرى تندرج ضمنها مثل: إذا ضاق الأمر اتسع -الحرج مرفوع- لا تكليف بما لا يطاق -لا تكلف نفس إلا وسعها.

1- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص430. أصول الفقه لأبي زهرة ص305.

2- أبو زهرة ص305.

أما الأسباب الموجبة للانتقال بالحكم من أصله إلى التخفيف فيه، فقد ذكر العلماء سبعة أسباب للتخفيف وزاد الدكتور يعقوب عبد الوهاب ستة أخرى فيكون مجموعها ما يلي: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر وعموم البلوى، والنقص، والنوم، والخطأ، والسكر، والسفه، والعته، والإغماء.[1]

2ـ قاعدة الضرورات تبيح المحظورات:

الضرورة مأخوذة من الضرر، وهو الضيق والحرج، وكل ما كان من سوء حال وفقر أو شدة في بدن. وقيل: إنه ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال أو العقل أو الدين. والاضطرار الاحتياج إلى الشيء، وقد «اضطر إليه» أمر أي أحوجه وألجأه.[2]

هذه القاعدة مأخوذة من نصوص القرآن الكريم، فقد ذكر الحق سبحانه في خمسة مواضع، منها قوله تعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) [3]، وقوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيم) [4].

1- رفع الحرج ص433 وما بعدها.

2- القاموس للفيروزآبادي مادة اضطر.

3- سورة البقرة الآية173.

4- المائدة3. ومنها أيضا قوله تعالى:(وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ) الأنعام119 (قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) الأنعام145. (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) النحل115.

أما في الاصطلاح فقد عُرفت بأنها: «هي حفظ النفوس من الهلاك، أو شدة الضرر»[1]، وعرّفها السيوطي بقوله: «فالضرورة بلوغه -أي المكلف- حدّاً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام.»[2]

فالضرورة في الاصطلاح الشرعي –إذن- هي «الحالة التي تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجُزم أو خِيف أن تضيع مصالحه الضرورية»[3]، يتغير الحكم حينها من الحظر الأصلي إلى الإباحة المشروطة والمنضبطة بضوابط محددة، يمكن إجمالها في ما يلي:

1 - أن تكون الضرورة قائمة غير محتملة أو متوهمة.

2 - ألا تكون لصاحب الضرورة –المضطر- إلا مخالفة الحكم الأصلي لدفع ضرورته.

3 - أن تقدر الضرورة بقدرها.

4 - أن الضرر في المحظور أنقص منه في حال الضرورة ذاتها.

5 - ألا يبطل الاضطرار حق الغير.

6 - أن يرتبط وقت الإباحة بوقت الاضطرار، فإذا زال العذر زالت الإباحة، ورجع المكلف إلى الحكم الأصلي.

1- الشرح الصغير للدردير ج2ص183.

2- الأشباه والنظائر ص61.

3- رفع الحرج للباحسين ص438. هذا، ويرتبط بهذه القاعدة قاعدة أخرى هي أن «الحاجة تنزل منزلة الضرورة».والحاجة لغة: تُطلق على الافتقار وعلى الشيء الذي يفتقر إليه، يقال: « تحوج إلى الشيء» أي احتاج إليه وأراده. ومفاد القاعدة أن الحاجة سواء كانت عامة لسائر الناس، أو خاصة بقوم دون آخرين، فإن للمجتهد المفتي أن ينتقل من الحكم الأصلي إلى الحكم الاستثنائي، وذلك بإباحة المحظور كحاجة الناس إلى اعتبار البيع بالنموذج مسقطا لخيار الرؤية.

المطلب الثاني: تغير العوائد والأعراف

للفظ «العرف» دلالات لغوية منها الحقيقي كالظهور والارتفاع والوضوح، ومنها المجازي كإطلاقه على أعراف الرياح والسحاب وموج البحر، وعرف الديك والفرس، وكل ما تعرفه النفس من الخير[1]. وفي التنزيل الحكيم: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) [2] أي المعروف. وفيه أيضا قوله سبحانه وتعالى: (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً) [3]. وقال تعالى: (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ) [4].

أما العادة فأصلها اللغوي الديدن والتكرار والاستمرار والرجوع إلى الشيء بعد مدة[5]. أما في الاصطلاح، فالعرف هو: «ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وتتابع العلماء على الأخذ بذلك.»[6] وقيل: «هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه.

فالعرف -على هذا- مكون من ركنين أساسيين هما:

الركن المادي: الاستعمال المتكرر في سلوك الناس حتى صار منظما لروابطهم مستقرا في تعاملاتهم.

1- القاموس المحيط، ولسان العرب مادة عرف.
2- سورة الأعراف الآية199.
3- سورة المرسلات الآية 1.
4- سورة ا لبقرة الآية 241.
5- القاموس المحيط، ولسان العرب مادة عود.
6- التعريفات للجرجاني ص 130، وانظر أيضا رسائل ابن عابدين ج1ص44

الركن المعنوي: رضى أصحاب الطباع السليمة وقبوله، والشعور العميق بأنه واجب عليهم ملزم لهم.

فالعرف ينتقل من مرحلة الميل، فالعمل، فالتقليد، ثم التكرار حتى يصير عادة للجماعة محترما من قبلها،وكون العرف بهذه الصفة لا يعني البتة أنه مقبول من الناحية الشرعية، فذاك تقسيم سنذكره في حينه[1].

وأما العادة في الاصطلاح فقد ورد بشأنها تعريفات متعددة، فمنهم من قال: «إنه العرف العملي»[2]، ومنهم من عرفه بـ: «الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية»[3]، ولعل أجمع ما ورد من التعاريف ما ذكره أمير باد شاه من أن: «العادة هي الأمر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية، والعادة على هذا أعم من العرف.

وحجية العرف مستفادة من الكتاب والسنّة قال جل في علاه: (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِين) [4]، وقوله جل وعلا: (مَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِين) [5]، ومما يستدل به على حجية العرف السنّة التقريرية كتقرير النبي صلى الله عليه وسلم للناس على صنائعهم وتجاراتهم. وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون في

1- لم نتحدث عن العرف بمفهومه لدى الفقهاء الغربيين، فهو لديهم يعني «القواعد التقليدية التي تكونت شيئا فشيئا مع الزمن.. تواضع الناس على اتباعها معتقدين في قوتها الملزمة» السياسة الشرعية مصدر للتقنين لعبد الله محمد محمد عبد الله ص239 ورفع الحرج ليعقوب عبد الوهاب الباحسين ص339.

2- ابن الهمام في تيسير التحرير ج1ص318.

3- التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ج1ص282.

4- سورة البقرة الآية241.

5- سورة البقرة الآية236.

الثمار السنة والسنتين. وقد أقرَّ صلى الله عليه وسلم القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية.

وقد صرح بحجية العرف غير واحد من العلماء، قال القرافي: وأما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرّحون بذلك فيها»[1]. وقال ابن عبد السلام: «قاعدة الأيمان البناء على العرف إذا لم يضطرب، فإن اضطرب فالرجوع إلى اللغة»[2]. وقال القرافي في «الأحكام: «... إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيّر تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[3].

أقسام العرف: يقسم العرف تقسيمات عدة بحسب اعتبارات مختلفة كالآتي:

فبحسب كيفية ظهوره واستتبابه ينقسم إلى قولي وفعلي. وبحسب من يصدر عنه إلى عام وخاص. وبحسب موافقته أو مخالفته لقواعد الشريعة إلى صحيح وفاسد.

بحسب كيفية ظهوره واستتبابه؛ العرف نوعان:

العرف العملي: هو ما اعتاده الناس في أفعالهم العادية أو معاملاتهم المدنية والاجتماعية والسياسية، ويطلق عليه ما جرى عليه العمل كاعتيادهم أكل

1- شرح تنقيح الفصول ص488.
2- الأشباه والنظائر للسيوطي ص67.
3- القرافي في الأحكام ص218.

نوع معين من اللحوم أو الحبوب أو استعمال نوع خاص من الملابس والأدوات ونحوها، وتعاملهم ببيع المعاطاة من غير وجود صيغة لفظية تدل على الإيجاب والقبول.

العرف القولي أو اللفظي: هو استعمال بعض الألفاظ أو التراكيب في معنى معين لا تألفه اللغة، وقيل: «هو اللفظ المتفق على أن يراد منه غير تمام مدلوله، بحيث إذا ذكر انصرف إليه من غير قرينة»1، مثل تعارفهم إطلاق «الولد» على الذكر دون الأنثى، وإطلاق لفظ «الدابة» على الفرس، وعدم إطلاق لفظ «اللحم» على السمك.

1 - بحسب من يصدر عنه إلى عام وخاص: ينقسم بحسب من يصدر عنه إلى عام وخاص:

العرف العام: هو «ما تعامله عامة أهل البلاد، أو هو ما يتعارفه غالبية أهل بلد في وقت من الأوقات، كعقد الاستصناع، واستعمال لفظ «الحرام» بمعنى الطلاق لإزالة عقد الزواج.

والعرف الخاص: هو ما يتعارفه أهل بلدة أو إقليم أو طائفة معينة من الناس، كإطلاق كلمة «الدابة» في عرف أهل العراق على «الفرس»، واعتبار دفاتر التجار حجة في إثبات الديون.

2 - بحسب موافقته أو مخالفته لقواعد الشريعة: ينقسم العرف إلى صحيح وفاسد:

العرف الصحيح: هو ما تعارفه الناس دون أن يحرم حلالاً، أو يحل حراماً.

1- السياسة الشرعية مصدرا للتقنين لعبد الله محمد محمد القاضي ص244.

وأما العرف الفاسد: فهو ما تعارفه الناس ولكنه يحلّ حراماً أو يحرم حلالاً، كتعارفهم أكل الربا، المقامرة باليانصيب، واختلاط النساء بالرجال في الحفلات والأندية العامة من غير ضوابط شرعية، وتقديم الخمور والأنبذة، وترك الصلاة في الاحتفالات العامة.

شروط الأخذ بالعرف

ليس الأخذ بالعرف مطلقا على عواهنه، بل وضع الفقهاء له شروطاً لا يجوز في الشرع اعتباره والعمل بمقتضاه إلا بتوفرها، من أهمها:

1 - ألا يعارض نصاً شرعياً في القرآن أو في السنة: فالنص أولى من العرف، ويترك الأدنى للأعلى، بيد أن هذا ليس على إطلاقه. فقد فرق العلماء بين كون العرف موجودا حال نزول النص أم أن يحدث العرف بعد وجود النص، ومثلوا له بلفظ الحج.

2 - كون العرف موجودا حال نزول النص: فإن كان قوليا فقد اتفقت كلمتهم على أنه يقيد المطلق ويخصص العام، وكذا يقيد العرف العملي مطلق النص، واختلف في كون العرف العملي مخصصا للنص، فذهب الحنفية إلى القول بذلك خلافا للجمهور، وبعض المالكية وافقوا الحنفية في ذلك وبعضهم خالفهم[1].

3 - أن يحدث العرف بعد وجود النص، فيه تفصيل:

أ - أن يخالف العرف النص من كل وجه، بحيث يلزم من العمل به إبطال حكم شرعي فلا يؤخذ به ويعتبر لاغيا.

1- رفع الحرج ص356.

ب - ألا يلزم عن العرف مخالفة النص إلا من بعض وجوهه، فإنه يعمل بهما معا، فيخصص العرف بالنص ويقيد به، ولا يبطله، وقد أورد عليه الشيخ أبو سنة موردا فقال: «ألا ترى أن لبس الذهب المنهي عنه عام أفراده التختم وغيره، مع ذلك لو تعارف الرجال التختم لا يجوز تخصيص النص به، وإن الربا عام أفراده المضاعف وغيره، ومع ذلك لو تعارف الناس الربا غير المضاعف لا يصح التخصيص به.»[1]

ج - إن أمكن رد العرف الطارئ إلى أصل من أصول الشرع فيصح التخصيص ولا التقييد به، قوليا أو فعليا، أما تعذر فلا لأن من شرط العرف الذي تحمل عليه الألفاظ أن يكون موجودا وقت صدور الكلام.

د - لا عبرة بالعرف الحادث بعد النص في حالتين:

الأولى: أن يكون النص نفسه معللا بالعرف، أي مبنيا أساسا على عرف قائم وقت ورود النص، فإذا تبدل العرف تبدل حكم النص. فقد ذهب أبو يوسف إلى أن النص في كيل الأشياء الواردة في حديث ربا الفضل قد ورد بناء على عادة الناس وعرفهم في عصره صلى الله عليه وسلم، والنص على هذا يتبدل بتبدل العادة، ولهذا فالاعتبار عنده للعرف والعادة لا للنص2.

الثانية: أن يكون النص معللا بعلة ينفيها العرف الحادث، سواء أكانت منصوصة أم مستنبطة بطريق الاجتهاد. وإدراك هذه القاعدة فيه رد على من يزعم أن من اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم ما خالف النصوص، ذلك أنها في حقيقتها عائدة إلى نصوص كانت مبنية أصلا على أعراف موجودة.

1- العرف والعادة في رأي الفقهاء للشيخ أحمد فهمي أبو السنة ص99.
2- رفع الحرج ص359.

1 - أن يكون مطرداً أو غالبا: أي أن العمل به مستمر في جميع الحوادث، أو أنه شائع مستفيض، قال السيوطي: «إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإذا اضطربت فلا»[1]. وقال ابن نجيم: «إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت»[2].

2 - أن يكون قائما وقت إنشاء التصرف الذي يحمل عليه: قال السيوطي: «العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر.»[3]

3 - ألا يوجد قول أو عمل يفيد عكس مضمونه: فألفاظ المتعاقدين تحمل دلالات واحدة متعارف عليها فيما بينهم، فإذا وقع تصريح بخلافه أصبحت الدلالة باطلة، وهو ما يختص بالعرف الذي ينزل منزلة النطق بالأمر المتعارف.

1- الأشباه والنظائر ص101.

2- الأشباه والنظائر ص94.

3- نفسه ص106.

المطلب الثالث: أسباب أخرى

أولا: وجود السبب وتحقق الشرط وانتفاء المانع أو عدم بعض ذلك.

إذا وجد سبب الحكم وتحقق شرطه وانتفى المانع، انطبق الحكم على الواقع، فإذا تخلف أحد الشروط أو وجد أحد الموانع انطبق حكم آخر على الواقع. فلو سرق شخص ثم تبين أن شروط إقامة الحد غير مستوفاة، فلم يحكم عليه القاضي بالقطع، يتغير الحكم ولا يقام عليه الحد لعدم توفر شروط إقامته، وهذا هو الذي حدث في عهد عمر -رضي الله عنه- عام المجاعة عندما قُحط الناس، وتعرضوا للهلاك بسبب الجدب، أصبح كثير ممن يسرق إنما يسرق لاضطراره إلى ذلك ليدفع عن نفسه الهلاك، وهذه حالة تدرأ عن صاحبها الحد، ونظراً لأن الأمر كان منتشراً واختلط من يسرق للضرورة ومن يسرق لغير ذلك ولم يمكن تمييزهما من بعض، فصار ذلك شبهة درأ بها عمر رضي الله عنه الحد في عام المجاعة.

ثانيا: تغير الوصف أو الاسم.

هناك أحكام رُتبت على أوصاف أو أسماء، فإذا تغيرت تلك الأوصاف أو الأسماء تغير الحكم تبعاً لذلك. مثال: رجل تزوج امرأة، حل له منها ما يحل للرجل من امرأته، فلو طلقها حرم عليه منها ما كان حلالاً له وسبب ذلك هو الصفة أو الاسم.

وهكذا فعل عمر -رضي الله عنه- في سهم المؤلفة قلوبهم، فالمؤلفة قلوبهم هم من يعطَوْن من الصدقات لأجل تألف قلوبهم على الإسلام، أو لأجل ضعف المسلمين حتى يأمن المسلمون شَرَّهم، فهو حكم معلَّق على وصف وليس على أشخاص بأعيانهم، فإذا تحقق هذا الوصف في شخص أو عدة أشخاص،

أعطيناهم سهم المؤلفة قلوبهم. ثم جاء العام الذي يليه وقد فقدوا وصف المؤلفة، إما لحسن إسلامهم، أو لاستقواء المسلمين فلم يعد بهم ضعف، ففقدوا ما كان مترتباً على الوصف، فتغير حكمهم.

ثالثا: وجود العارض وزواله.

قد يكون هناك شيء محمود شرعا، لكن يعرض له ما يدعو إلى تغير حكمه فيترك لعارض، فإذا زال العارض رجع الأمر إلى حاله الأول، مثال ذلك امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن قيام الليل في رمضان في المسجد بعدما فعل ذلك عدة ليال، وذلك خوفاً من أن يفرض قيام الليل على المسلمين رحمة منه صلى الله عليه وسلم، فلما زال هذا الأمر بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وأُمن عدم فرض قيام الليل؛ جاز الاجتماع في المسجد في رمضان لقيام الليل، وليس في هذا تغيير للحكم الشرعي.

رابعا: تغير الآلات والوسائل.

لم تحدد الشريعة في الغالب الآلات والوسائل التي يتحقق بها الحكم الشرعي، بل تركتها ليختار المسلمون في كل زمان ومكان ما هو أنفع لهم وأصلح وأفضل في تنفيذ الحكم الشرعي، ولو ألزموا بوسيلة معينة لتعسر عليهم ذلك، وأصابهم من المشقة والحرج الشيء الكثير. وقد يختلف العسر واليسر بالنسبة للآلة أو الوسيلة نفسها باختلاف الزمان والمكان، والله يريد بعباده اليسر ولا يريد بهم العسر، فله الحمد والمنة. مثال ذلك: أمر الله تعالى المسلمين بالجهاد في سبيله وقال: (وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ) [1]، وقد كانت القوة المستطاعة في ذلك الزمان هي السيف والرمح والترس ونحو ذلك، أما اليوم،

1- سورة الأنفال الآية 60

وبفعل التطورات الهامة، يجب علينا إعداد المدفع والدبابة والصاروخ والطائرة والمعلومة، فقد وجب اليوم ما لم يكن قبلُ واجباً، وسقط وجوب ما كان قبلُ واجبا، فتغير الآلة أو الوسيلة هو الذي سبب في تغير الحكم.

والأمثلة الدالة على تغير الاجتهاد في السياسة الشرعية كثيرة نختار منها:

مثال نظام الحكم:

من أهم مباحث السياسة الشرعية نظام الحكم، ولم يضع له الكتاب ولا السنة قواعد تفصيلية. بل اكتفيا بوضع بعض مبادئ عامة من أهمها الشورى والعدل. واستنبط منها العلماء القواعد التفصيلية التى تنظم الحكم، فكان من الأمور الاجتهادية عند جمهور الفقهاء من أهل السنة. ومن ثم يمكن أن يتغير تبعا لظروف المجتمع.

وقد أوجب القرآن الكريم الشورى في آيتين كريمتين، إحداهما في سورة آل عمران: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِين[1]). وقد نزلت هذه الآية عقب ما ابتلي به المسلمون في غزوة أحد، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد شاور أصحابه واستجاب لمشورة أكثرهم في الخروج من المدينة لملاقاة العدو. كما نصت الآية الثانية في سورة الشورى: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ) [2].

1- سورة آل عمران الآية159.

2- سورة الشورى الآية38.

وأحداث التاريخ تقطع بأن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم كان كثير المشورة سواء في الأحكام الشرعية، كما في حكم أسرى غزوة بدر، أم الأمور الدنيوية كاختيار المكان الذي ينزل فيه المسلمون في الغزوة ذاتها. وجرى الخلفاء الراشدون على ذات النهج في المشاورة.

ومقتضى نظام الشورى في اختيار الحاكم أن شغل منصب الخلافة يكون بالاختيار، وأن يكون الخليفة مسئولا عن أعماله أمام الأمة التي يحق لها عزله وإشراك ذوي الرأي مع وَلِيِّ الأمر في اتخاذ القرارات الهامة مما يحول دون الاستبداد، ويكفل الحريات السياسية للمواطنين، ومن أهمها حرية الرأي وتقرير مبدأ المساواة بين الناس دونما تمييز لأحد أو طائفة أو طبقة أو حزب أو عرق.

ولقد اختلف أسلوب التشاور من عهد إلى عهد. ففي العهد النبوي كان أهل الشورى هم وجوه المهاجرين والأنصار. وفي عهد الخلفاء الراشدين كان وجوه الصحابة يجتمعون في المسجد بالمدينة للتشاور، الأمر الذي كان يتيح لأي شخص الحضور والاشتراك فى الرأي. وتفرق الصحابة في الأمصار، بعد الخليفة عمر رضي الله عنه، تعذر جمعهم فاكتفى بمن يوجد منهم فى المدينة.

وبعد انقلاب الحكم من شورى إلى استبداد ظلت الصورة حاضرة في شكليات البيعة وانتقال العهد من شخص لآخر وغابت روح الحرية والاختيار النزيه؛ بل سُلِّط السيف على رقاب الناس، وافترق السلطان والقرآن.

تنبيه في صناعة الأعراف وتطورها

ينشأ العرف في أمة من الأمم نشوءا طبيعيا، فينتقل من أعمال اعتيادية متكررة تقضى بها بعض المصالح المشتركة بين أفراد الجماعة في زمان ومكان معنين، ثم يتحول شيئا فشيئا إلى شيء محترم يعسر تركه أو تجاوزه وتبديله، حتى إذا استوى في النفوس وتغلغل في مكونات الأمة صار قاعدة يرجع إليها، وسندا يعتمد عليه في فض النزاعات، وإدارة أشكال التدافع بين الأمة الواحدة فيما بينها، أو في علاقتها بغيرها من الأمم، ولا تخل أمة من الأمم من تأثير العرف بهذه القوة وهذا العمق.

إن الصلة بين العرف والتشريعات السياسية المبنية على الاجتهاد وثيقة جدا، فغالبا ما كانت الأعراف على المستوى التاريخي مصدرا من مصادر التشريع، فالشرائع الرومانية بنيت على عادات قديمة، والقانون الألماني استفاد كثيرا من الأعراف الجرمانية، والقانون الإنجليزي إنما هو بناء مشيد على السوابق التاريخية في القضاء.

ولقد كانت بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم في العرب مراعية للأعراف، سالكة أسلوب إقرار ما كان من بقايا الملل الصالحة أو لا يتعارض مع الوحي المتجدد، وإزالة ما يتناقض كلية مع الشرع الجديد، سواء في نظام العقوبات أو في تنظيم الأحوال الشخصية أو غيرها.

وقد تتداخل في صناعة الأعراف عوامل كثيرة منها التكيف مع الواقع الطبيعي الجغرافي، ومنها التجاذب والتدافع الذي يقع بين ثقافات الأمم والحضارات.

والأمر في عصرنا أكثرا قوة وتأثيرا، حيث صار تداخل الأعراف والعادات، وهجوم بعضها على بعض، وإخفاء بعضها لبعض، وتعديل بعضها لبعض أمرا

ظاهرا مألوفا لدى إنسان هذا الزمان، بل أصبحت الجهود مبذولة في التحكم في مسار دول وأمم من خلال القدرة على بث نوع من الأعراف في الآخرين، فتتغير تبعا لذلك سياسات ومواقف، وتسقط بذلك اتجاهات وأنظار.

ورغم أن العرف ليس مصدرا حقيقيا تستمد منه الأحكام، ولكنه ألصق بواقع الناس وحاجاتهم المتجددة ومصالحهم المتبدلة في كل وقت وحين، خاصة في الشأن السياسي. فإنه قد يكون للعرف سلطان قاهر فيرى الناس أنفسهم ملزمين باعتناقه والجري على سننه. لأن العمل بكثرة تكراره تتكيف به الأعصاب والأعضاء، فيأخذ مكانه في النفوس، كالسيل بقوة انحداره يحتفر طريقه في الجبل. فإذا كان للعرف هذه القوة فالواجب أن ننعم النظر إليه في حين نشأته، فإن كان صحيحا تقره قواعد الشرع نميناه وساعدنا على ذيوعه، وإن كان فاسدا يمقته الدين أمتناه وانبرينا لمكافحته ودفع ضرره. فالعرف إن عنينا باختياره كما يوافق الشرع والخلق الكريم وأبعدناه عن شوائب الابتداع والإفساد، عني بنا في مستقبلنا، وجلبنا الراحة للإسلام والإسعاد، وأسسنا للمسلمين قومية مجيدة نباهي بها، وأرحنا القضاة والمرشدين من كثير مما يعانون في تطبيق الأحكام ومكافحة المنكرات، وذلك واجب في البيت والمعهد والحكومة.»[1]

إن شأن الأعراف في الاجتهاد في السياسة الشرعية شأن عظيم، على قدر فقه المجتهدين لقواعده ومنشئه وممشاه، وتبدله وتغيره يسدد الاجتهاد ويحقق مصالح العباد في المبدأ والمعاد.

1- السياسة الشرعية مصدر للتقنين ص243 وما بعدها

خاتمة

يقتضي الاجتهاد في السياسة الشرعية، الإلمام العميق بقواعد الاجتهاد المقاصدي في الفقه الإسلامي، واستيعاب ما أنتجه الحوار العلمي لدى العلماء من ثمرات جمة تمكن المجتهد في السياسة الشرعية، فردا كان أو جماعة، من حسن استثمارها، سواء في الاستنباط والتأويل، أو في التطبيق والتنزيل، فغاية السياسة الشرعية هي تحقيق المقاصد الشرعية في واقع المسلمين، وتمكينها من واقعهم، ثم المحافظة عليها في حياتهم السياسية والاجتماعية بين الأمم.

من أجل ذلك، وجب على المجتهد في السياسة الشرعية في الوقت الراهن التعمق في القواعد التي تنتظم المقاصد الشرعية، ودرك العلاقة الرابطة بينهما لتشكل لديه منهجا سويا لتسديد الاجتهاد. فإذا كانت المقاصد: «هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير العبودية لله ومصلحة الإنسان في الدارين»[1]، أو هي: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[2]، فإن بعض الباحثين يرى أنها: «هي هدف السياسة وقبلتها ومسارها وغايتها، فلا تتقيد السياسة في وجودها وحركتها إلا بتلك المقاصد، وإن لم يرد بها دليل فرعي أم خالفت اجتهادات المجتهدين وأحكامهم المبنية على تلك المقاصد.»[3]

1- الاجتهاد المقاصدي لنور الدين بن مختار الخادمي ج1ص52.

2- نظرية المقاصد عند الشاطبي للدكتور الريسوني ص 7.

3- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث للدكتور محي الدين محمد قاسم ص 83.

ومن ثم، فإن فقه المصالح والمقاصد ألصق بالاجتهاد في السياسة الشرعية كما يرى الدكتور فتحي الدريني إذ يقول: «فالتشريع السياسي الإسلامي إذن أساسه هذه المصالح وهي مقاصده وغاياته المطلوب تحقيقها عملا، فكانت -لذلك- أساس المشروعية في التدبير السياسي ابتداء وبقاء». بل ذهب إلى أن فقه المصالح هو عينه السياسة الشرعية، قال معلقا في الهامش: «البحث في هذه المصالح والتحقق من وجودها، وأهميتها، ومبلغ جدواها، ومشروعيتها من قبل المجتهدين وأهل الاختصاص والخبرة، يطلق عليه فقه المصالح أو السياسة الشرعية»[1]. وهذا الشيخ عبد الوهاب خلاف يرى أن السياسة الشرعية: «من حيث الممارسة العملية هي التوسعة على ولاة الأمور في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الشرع، وإن لم يقم على كل تدبير دليل جزئي.»[2]

نعم، العملية الاجتهادية في السياسة الشرعية تنبني أساسا على قواعد المصالح بما هي مقاصد للشارع. بيد أن الأمر لا يتعلق، في نظرنا، بمجرد التوسعة على ولاة الأمور كما ذكر الشيخ خلاف، وإنما تقتضي السياسة الشرعية الإلمام بالقضايا الكلية أو الأغلبية الضابطة للوسع المبذول من قبل فرد أو جماعة توفرت فيهم الشروط التأهيلية، لإدراك سنة الله تعالى في تاريخ الأمم، ولاستنباط وتنزيل الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم.

1- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لفتحي الدريني 197.

2- السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص 7، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم 197.

من خلال تتبع مراحل البحث وثناياه، واستيعاب هذه القواعد والتمكن من إعمالها في كل القضايا السياسية المطروحة على الساحة اليوم، نخلص إلى ما يلي:

- أنها عبارات وألفاظ تدل على معنى عام، هذه الألفاظ تأتي بصيغ عامة لتدل على مقصد من المقاصد.
- أنها عامة فلا تختص بباب واحد ولا بشخص معين ولا بزمان محدد.
- الحقيقة أنها مستقاة من كل أدلة الشريعة، الجامع بينها أن إرادة الشارع متجهة إلى إقامتها.

أما فوائدها فظاهرة لا تخفى، ومنها:

- تغني المجتهد وتسدد اجتهاده وتنير له الطريق ليكون أفق اجتهاده خاصة في مجال حيوي كالسياسة الشرعية رحبا لا يضيق بالنوازل والمستجدات أن يجد لها حكما شرعيا أو توجيها سديدا يحقق المصالح العامة والأساسية للأمة الإسلامية.
- تكشف عن التكامل والنسقية المنتظمة التي تميز الشريعة الإسلامي، والتي يصعب استجلاؤها من فرداى أحكام، وآحاد نوازل مما يفتح الباب للتقليد المذموم، أو التعصب المقيت.
- تشكل ضابطا شرعيا للتصرفات في السياسة الشرعية، فلا يبقى الأمر حكرا على اختيار حاكم، أو ميل العامة. وللعلماء العاملين والدعاة المجتهدين مكان الصدارة في ذلك.

- تضبط علم المقاصد ذاته إذ تُحكم الربط بينه وبين الثوابت الشرعية، وبذلك تسد ذريعة الخروج عن الشرع بدعوى أن المطلوب هو تحقيق المقاصد دون الالتفات إلى النصوص.

وعموما، فحركة الاجتهاد في السياسة الشرعية، لا تستغني بحال عن هذه القواعد» ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[1]. كما أن امتلاك ناصية الاجتهاد، إنما تتحقق: «لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[2]. والثالث هو التقوى والورع وتجدد الإيمان المانع من اتباع الهوى، أو الميل عن الحق[3].

مستقبل الأمة الإسلامية الحضاري والسياسي رهين بجدوى وعمق الدراسات التي تستند في تحليل الممارسة السياسية وتدبير مراحلها بمهارة حسن توظيف هذه القواعد في خط تصاعدي يجعل الأمة الإسلامية بحق خير أمة أخرجت للناس.

التحولات السياسية التي يموج بها العالم الإسلامي، بل العالم كله يحتاج منا إلى مفاتيح علمية واضحة تعالج القضايا الراهنة الأساسية الملحة من قبيل:

1- البرهان ج2 ص 913.

2- الموافقات ج4ص105 106.

3- لعل الإمام الشاطبي لم ينص عليه ههنا لأنه من البديهيات، في حين نحتاج إلى الإلحاح في هذا البحث حتى لا تنسينا علوم الآلة أهمية الغاية.

- تأسيس موسوعة لقواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية يشارك فيها الدارسون من كافة فئات علماء الأمة الإسلامية، وتكون في متناول طلبة العلم والدارسين.
- العلاقة بين تبليغ الدعوة وتدبير الدولة بمفهومها الحديث المتشعبة
- العلاقة بين الأقطار الإسلامية فيما بينها من جهة وفيما بينها وبين الأمم الأخرى من جهة ثانية.
- تدبير المراحل الانتقالية في الأمم بأكبر قدر من الرفق والسلمية ونبذ الخيارات العنيفة بين الفاعلين السياسيين.
- تحقيق مصلحة الإنسانية بما لا يضر بهوية الأمة الإسلامية، خصوصا بعد للنداءات المتتالية لبناء المجتمع الكوني والمواطن العالمي و...
- نخل التراث السياسي الإسلامي والإنساني والاستفادة منه ما أمكن في أفق هداية الإنسان ورحمته وإنقاذها من المصير المظلم بعيدا عن سلامة فطرته.
- اعتماد منهج الاجتهاد الجماعي وفرق البحث من أجل تتبع التراث السياسي الإسلامي من جهة، ومسايرة ما تزخر به الحكمة البشرية من اجتهادات في هذا الصدد.
- تخصيص جوانب هامة من الدراسات الجامعية للشأن السياسي في شكل دراسات جزئية تتكامل في ما بينها من مثل:

1 - أثر العولمة في توجيه الاجتهاد في السياسة الشرعية.

2 - العلاقة بين الشورى والديمقراطية.

3 - حقوق الإنسان.

4 - قواعد الاجتهاد في التغيير السياسي في الإسلام.

5 - قواعد السياسة الاقتصادية في الدولة الإسلامية...

- تعميق النظر في الجوانب المتعلق بالتقنين التنزيلي لقضايا السياسة الشرعية في الواقع السياسي من قبيل:

1 - قواعد تنظيم المجالس النيابية في الدولة الإسلامية.

2 - نظام العقوبات في الدولة الإسلامية المعاصرة.

3 - قواعد السياسة الخارجية.

4 - القضاء الفردي والقضاء الجماعي.

5 - قواعد المعارضة السياسية في الدولة الإسلامية.

6 - السيادة في الدولة الإسلامية..

نسأل الله الكريم أن يسير من يقوم بهذه المهام الكبرى في حياة المسلمين ويجعلنا سببا في ذلك ويأجرنا على ذلك أجر الحسنة الجارية والعلم المنتفع به.

إنه ولي ذلك والقدر عليه وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. والحمد لله رب العالمين.

S

الفصل الثاني:
القواعد المبنية على اعتبار المآل

الفصل الثالث:
القواعد المبنية على تغير الأحكام

الاجتهاد في السياسة الشرعية

هذا الكتاب

إن الفقه الإسلامي بما هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية المتعلقة بأفعال المكلفين يشمل من ضمن ما يشمل الشأن السياسي الناتج عن فعل المكلفين وما يتعلق به من تدافع وخصومات وتداخل في المصالح والأغراض، وما يداخله من صراعات فردية وجماعية وتحولات تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية وفتن عامة عانت منها الأمة الأمرين، وبكلمة جامعة يشمل "السياسة الشرعية" لما لها من ارتباط وثيق بما ذكرنا...


9 789920 947497